سرچشمه‌ی حکمت

جستارهایی در باب عقل



مهدی احمدی / رضا برنجکار / سید محمد بنی هاشمی / محمد بیابانی اسکویی

سعید رحیمیان / محمد تقی سبحانی / محمد تقی فعالی / علی منصوری

بسم الله الرحمن الرحیم

سرچشمه حکمت : جستارهایی در باب عقل

نویسنده:

علی نقی خدایاری

ناشر چاپی:

موسسه فرهنگی نبا

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵

سرچشمه ی حکمت : جستارهایی در باب عقل ----- ۱۳

مشخصات کتاب ----- ۱۳

اشاره ----- ۱۴

فهرست مطالب ----- ۱۶

پیشگفتار ----- ۲۹

۱- عقل در قرآن کریم ----- ۳۲

اشاره ----- ۳۲

عقل در اصطلاح ----- ۳۴

حوزه های معنایی عقل در قرآن ----- ۳۵

مفهوم عقل قرآنی ----- ۴۳

الف ــ در تفاسیر ----- ۴۳

ب ــ در قرآن ----- ۴۸

قلمرو احکام یا کارایی عقل ----- ۵۱

شناخت های اعتقادی به معنای عام ----- ۵۲

هستی شناسی ----- ۵۲

خداشناسی ----- ۵۲

اشاره ----- ۵۲

الف) نمونه های شگفت انگیز آفرینش ----- ۵۳

ب) نمونه های عذاب و مجازات ----- ۵۵

ج) تکیه بر عقل فطری ----- ۵۶

د) هدف مند بودن جهان هستی ----- ۵۸

امکان معاد ----- ۵۸

درک و شناخت حقایق ----- ۶۱

انسان شناسی ---------- ۶۴
شناخت آموزه ها و پیام های قرآن ---------- ۶۵
شناخت بایدها و نبایدها ---------- ۶۶
شناخت اصول و علّت احکام ---------- ۶۸
موانع تعقّل در قرآن ---------- ۷۰
عقل دلیل اعتماد به نقل ---------- ۷۳
نکته ی پایانی ---------- ۷۴
فهرست منابع ---------- ۷۵
۲- عقل در احادیث ---------- ۷۸
اشاره ---------- ۷۸
جایگاه عقل ---------- ۷۸
حقیقت عقل دینی ---------- ۸۰
مقایسه ی عقل دینی و غیر دینی ---------- ۸۴
عقل طبع و عقل تجربه و درجات عقل ---------- ۸۶
معانی و کارکردهای عقل ---------- ۸۷
اشاره ---------- ۸۷
عقل نظری ---------- ۸۸
عقل عملی ---------- ۸۸
عقل ابزاری ---------- ۹۳
ارتباط عقل با اخلاق، دین، علم ---------- ۹۵
فهرست منابع ---------- ۹۹
۳- عقل گرایی و نصّگرایی در کلام اسلامی ---------- ۱۰۱
اشاره ---------- ۱۰۱
نگاهی به چگونگی رویارویی متکلّمان مسلمان با مسأله ی پردامنه ی «عقل» و «وحی» ---------- ۱۰۱
اهل حدیث و آغاز نصّگرایی ---------- ۱۰۳
عوامل پیدایش عقل گرایی ---------- ۱۰۴

اشعری و ماتریدی ---------- ۱۰۵
عقل گرایی در ماتریدیّه ---------- ۱۱۲
غزالی در کشاکش عقل و وحی ---------- ۱۱۳
عقل گرایی و نصّگرایی در سده های متأخّر ---------- ۱۱۶
عقل گرایی در شیعه ی امامیّه ---------- ۱۱۷
عقل گرایی در آثار شیخ مفید ---------- ۱۲۴
عقل گرایی پس از شیخ مفید ---------- ۱۲۸
نصّگرایی در دوران متأخّر ---------- ۱۳۰
سخن آخر ---------- ۱۳۳
فهرست منابع ---------- ۱۳۵
۴- بررسی تطبیقی عقل معتزلی و اشعری ---------- ۱۳۹
اشاره ---------- ۱۳۹
معنا و مفهوم عقل ---------- ۱۴۰
مقایسه ی مفهوم و کارکرد عقل در نگاه معتزله و اشاعره ---------- ۱۴۴
بازتاب عقل در دستگاه کلامی معتزله و اشاعره ---------- ۱۴۸
اشاره ---------- ۱۴۸
۱- رابطه ی تکلیف سمعی و عقلی ---------- ۱۴۹
۲- اولویّت صفت عدالت یا قدرت ---------- ۱۵۳
۳- مبنای حُسن و قُبح ---------- ۱۵۴
۴- مسأله ی جبر و اختیار ---------- ۱۵۶
اصل علّیّت ---------- ۱۵۸
جمع بندی و نتیجه گیری ---------- ۱۶۰
فهرست منابع ---------- ۱۶۳
۵- عقل از دیدگاه ابن سینا ---------- ۱۶۹
اشاره ---------- ۱۶۹
عقل مفارق ---------- ۱۷۰

اشاره ---------- ۱۷۰
خلاصه ای از علم النفس ابن سینا ---------- ۱۷۲
عقل نظری ---------- ۱۷۳
اشاره ---------- ۱۷۳
۱. عقل هیولانی ---------- ۱۷۳
۲. عقل بالملکه ---------- ۱۷۴
۳. عقل بالفعل ---------- ۱۷۴
۴. عقل مستفاد ---------- ۱۷۵
عقل عملی ---------- ۱۷۵
فهرست منابع ---------- ۱۸۵
۶- جایگاه عقل در عرفان اسلامی ---------- ۱۸۷
اشاره ---------- ۱۸۷
مقدمه ---------- ۱۸۷
عقل در نزد اندیشمندان اسلامی و عارفان ---------- ۱۸۹
الف ــ عقل نظری و عقل عملی ---------- ۱۸۹
ب ــ عقل جزئی و عقل کلی ---------- ۱۸۹
اشاره ---------- ۱۸۹
ب ــ ۱ ــ به عنوان دو ساحت از ساحت های وجودی انسان ---------- ۱۸۹
ب ــ ۲ ــ به عنوان دو عالَم متفاوت از جهان های هستی ---------- ۱۹۰
ج ــ عقل فطری و عقل کسبی ---------- ۱۹۲
د ــ عقل منوّر و عقل غیر منوّر ---------- ۱۹۲
اشاره ---------- ۱۹۲
الف ــ عقل در عرفان نظری ---------- ۱۹۴
اشاره ---------- ۱۹۴
الف ــ ۱ ــ وجوه تشابه و ارتباط عقل و قلب (از دیدگاه عارفان) ---------- ۱۹۴
الف ــ ۱ ــ ۱ ــ وجوه تشابه عقل و قلب ---------- ۱۹۴

الف ـ ۱ ـ ۲ ـ وجوه ارتباط عقل و قلب ----- ۱۹۷

الف ـ ۲ ـ تمایزات عقل و قلب ----- ۱۹۹

اشاره ----- ۱۹۹

الف ـ ۲ ـ ۱ ـ محدودیّت عقل و نامحدودی قلب ----- ۱۹۹

الف ـ ۲ ـ ۲ ـ غایبانه بودن عقل و حضوری بودن قلب ----- ۲۰۰

الف ـ ۲ ـ ۳ ـ شیء وارگیِ مدرکات عقل ----- ۲۰۰

الف ـ ۲ ـ ۴ ـ راهیابی شبهه در عقل و قطعیّت و وضوح در معارف قلبی ----- ۲۰۱

الف ـ ۲ ـ ۵ ـ وابستگی و تقلید عقل و استقلال قلب ----- ۲۰۱

الف ـ ۲ ـ ۶ ـ کسبی بودن عقل و وهبی بودن علم قلب ----- ۲۰۲

موارد مذمّت عقل ----- ۲۰۳

اشاره ----- ۲۰۳

اوّل: عقل مدّعی انحصار ----- ۲۰۳

دوم: اکتفا به عقل از کشف یا پس از حصول کشف ----- ۲۰۴

سوم: مقهوریّت عقل در برابر خیال ----- ۲۰۶

مقایسه معرفت عقلی و قلبی ----- ۲۰۷

ب ـ عقل و عشق در عرفان عملی ----- ۲۰۸

اشاره ----- ۲۰۸

تمایزات عشق و عقل در عرفان عملی ----- ۲۰۸

استنتاج ----- ۲۱۳

فهرست منابع ----- ۲۱۵

۷- عقل از نظر ملّاصدرا ----- ۲۱۷

اشاره ----- ۲۱۷

الف ـ مبانی ----- ۲۱۸

مبانی هستی شناسانه ----- ۲۱۸

اصالت وجود ----- ۲۱۸

وحدت تشکیکی وجود ----- ۲۱۸

حرکت جوهری ---------- ۲۱۹
قوس نزول و صعود ---------- ۲۲۰
مبانی انسان شناسانه ---------- ۲۲۱
هستی نفس ---------- ۲۲۱
تعریف نفس ---------- ۲۲۱
حدوث و بقای نفس ---------- ۲۲۲
قوای نفس ---------- ۲۲۳
ب ــ معناشناسی عقل ---------- ۲۲۴
اشاره ---------- ۲۲۴
عقل مفارق ---------- ۲۲۴
صادر اوّل ---------- ۲۲۴
پیدایش کثرت طولی ---------- ۲۲۶
پیدایش کثرت عرضی ---------- ۲۲۷
عقل انسانی ---------- ۲۲۸
عقل نظری و عملی ---------- ۲۲۸
چگونگی تعقّل ---------- ۲۳۵
ج ــ کاربرد عقل ---------- ۲۳۹
خدا شناسی ---------- ۲۳۹
وجود شناسی (نظریه اتّحاد عاقل و معقول) ---------- ۲۴۱
معرفت شناسی ---------- ۲۴۶
معاد شناسی ---------- ۲۴۷
عقل و دین ---------- ۲۵۰
علم شناسی ---------- ۲۵۱
نتیجه گیری ---------- ۲۵۲
پیوست ــ پیشینه ی بحث در مورد عقل در یونان ---------- ۲۵۲
فیلسوفان پیش سقراطی ---------- ۲۵۲

افلاطون ---------- ۲۵۳
ارسطو ---------- ۲۵۴
افلوطین ---------- ۲۵۶
فهرست منابع ---------- ۲۵۸
۸- عقل از دیدگاه اخباریان ---------- ۲۶۱
اشاره ---------- ۲۶۱
۱- اهمّیّت خردورزی در قرآن و روایات ---------- ۲۶۱
۲- افراط و تفریط درباره ی عقل ---------- ۲۶۵
۳- عقل گرایی و نصّگرایی در امامیّه ---------- ۲۶۸
۴- پیشینه ی اخباری گری ---------- ۲۶۹
۵- روش اخباریان در احکام و اصول عقاید ---------- ۲۷۲
۶- حجیّت عقل از نظر اخباریان ---------- ۲۷۷
۷- حسن و قبح عملی ---------- ۲۸۸
۸- اخباریان و حسن و قبح افعال ---------- ۲۹۴
فهرست منابع ---------- ۳۰۰
۹- عقل از دیدگاه میرزای اصفهانی ---------- ۳۰۴
اشاره ---------- ۳۰۴
مقدّمه ---------- ۳۰۴
عبارات مرحوم میرزا در تعریف عقل ---------- ۳۰۵
ویژگی های عقل از دیدگاه مرحوم میرزا ---------- ۳۰۹
مستندات لغوی تعریف عقل ---------- ۳۱۰
تفاوت علم و عقل ---------- ۳۱۴
شواهد روایی تعریف عقل ---------- ۳۱۸
حسن و قبح ذاتی ---------- ۳۲۲
استقلال عقلی ---------- ۳۲۴
حسن و قبح ذاتی: صفت فعل عاقل مختار ---------- ۳۲۷

اختلاف درجات عقول ----- ۳۳۰
معیار استقلال عقلی: کشف خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم) ----- ۳۳۳
تباین عقل و معقول ----- ۳۳۶
تباین عقل و عاقل ----- ۳۳۹
تصریحات میرزا بر حجیّت عقل ----- ۳۴۱
معنای حجّت و حجّیّت ----- ۳۴۲
ذاتی بودن حجّیّت عقل ----- ۳۴۴
نتیجه ی انکار حجّیّت ذاتی عقل ----- ۳۴۵
شواهد نقلی بر حجّیّت عقل ----- ۳۴۷
فهرست منابع ----- ۳۵۰
درباره مرکز ----- ۳۵۲

سرچشمه ی حکمت : جستارهایی در باب عقل

مشخصات کتاب

سرشناسه :خدایاری، علی نقی.

عنوان و پدیدآور : سرچشمه ی حکمت : جستارهایی در باب عقل / علی نقی خدایاری.

مشخصات نشر : تهران : نبأ،۱۳۸۸.

مشخصات ظاهری :۱ ج(بدون شماره گذاری)

شابک :۷ _ ۷۵_ ۸۳۲۳ _ ۹۶۴_ ۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

عنوان دیگر :جستارهایی در باب عقل.

موضوع : قرآن و عقل

موضوع : عقل

موضوع : خداشناسی

رده بندی کنگره :ع ۷ خ ۴ ۱۳۸۸ / ۱۰۴ BP

رده بندی دیویی :۲۹۷ / ۱۵۹

شماره کتابشناسی ملی : ۹۳۳۲۰۸۱

این کتاب با حمایت معاونت امور فرهنگی

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

به چاپ رسیده است

« سرچشمه ی حکمت »

جستارهایی در باب عقل

نویسندگان : مهدی احمدی ـ رضا برنجکار ـ سید محمد بنی هاشمی

محمد بیابانی اسکوئـی ـ سعید رحیمیان ـ محمدتقی سبحانی ـ محمدتقی فعالی

علی معموری / به کـوشش : علی نقـی خـدایاری / حـروفچین‌ـی : انتشارات نبـأ

لیتوگرافـی : نور / چاپ : الوان / صحافی : جلوه / چاپ اول : ۱۳۸۸

شمارگـان : ۳۰۰۰ نسخـه / قیمـت : ۴۵/۰۰۰ ریال / کـد : ۱۲۹ / ۲۰۱

ناشـر: انتشارات نبـأ / تهـران، خیابـان شـریعتـی، روبـروی ملک، کـوچـه

شبستری، خیابان ادیبی شماره ۲۶ تلفکس : ۷۷۵۰۶۶۰۲ ـ ۷۷۵۰۴۶۸۳

شابک: ۷ ـ ۷۵ ـ ۸۳۲۳ ـ ۹۶۴ ـ ۹۷۸ISBN:۹۷۸ - ۹۶۴ - ۸۳۲۳ - ۷۵ -۷

ص: ۱

اشاره

« جستارهایی در باب عقل »

نویسندگان :

مهدی احمدی ـ رضا برنجکار ـ سید محمد بنی هاشمی

محمد بیابانی اسکوئی ـ سعید رحیمیان ـ محمدتقی سبحانی

محمدتقی فعالی ـ علی معموری

به کوشش

علی نقی خدایاری

فهرست مطالب

پیشگفتار ۱۱

۱ـ عقل در قرآن کریم / مهدی احمدی ۱۵

عقل در اصطلاح ۱۷

حوزه های معنایی عقل در قرآن ۱۸

مفهوم عقل قرآنی ۲۳

الف ـ در تفاسیر ۲۳

ب ـ در قرآن ۲۸

قلمرو احکام یا کارایی عقل ۳۱

شناخت های اعتقادی به معنای عام ۳۲

هستی شناسی ۳۲

خداشناسی ۳۲

الف) نمونه های شگفت انگیز آفرینش ۳۳

ب) نمونه های عذاب و مجازات ۳۵

ج) تکیه بر عقل فطری ۳۶

د) هدف مند بودن جهان هستی ۳۸

امکان معاد ۳۸

درک و شناخت حقایق ۴۱

انسان شناسی ۴۴

شناخت آموزه ها و پیام های قرآن ۴۵

شناخت بایدها و نبایدها ۴۶

شناخت اصول و علّت احکام ۴۸

موانع تعقّل در قرآن ۵۰

عقل دلیل اعتماد به نقل ۵۲

نکته ی پایانی ۵۳

فهرست منابع ۵۴

۲ــ عقل در احادیث / رضا برنجکار ۵۷

جایگاه عقل ۵۷

حقیقت عقل دینی ۵۹

مقایسه ی عقل دینی و غیر دینی ۶۲

عقل طبع و عقل تجربه و درجات عقل ۶۴

معانی و کارکردهای عقل ۶۵

عقل نظری ۶۶

عقل عملی ۶۶

عقل ابزاری ۷۰

ارتباط عقل با اخلاق، دین، علم ۷۲

فهرست منابع ۷۵

۳ــ عقل گرایی و نصّگرایی در کلام اسلامی / محمّدتقی سبحانی ۷۷

نگاهی به چگونگی رویارویی متکلّمان مسلمان با مسأله ی پردامنه ی

«عقل» و «وحی» ۷۷

اهل حدیث و آغاز نصّگرایی ۷۹

عوامل پیدایش عقل گرایی ۸۰

اشعری و ماتریدی ۸۲

ص: ۴

عقل گرایی در ماتریدیّه ۸۷

غزالی در کشاکش عقل و وحی ۸۸

عقل گرایی و نصّگرایی در سده های متأخّر ۹۱

عقل گرایی در شیعه ی امامیّه ۹۲

عقل گرایی در آثار شیخ مفید ۹۸

عقل گرایی پس از شیخ مفید ۱۰۲

نصّگرایی در دوران متأخّر ۱۰۴

سخن آخر ۱۰۷

فهرست منابع ۱۰۹

۴_ بررسی تطبیقی عقل معتزلی و اشعری / علی معموری ۱۱۳

معنا و مفهوم عقل ۱۱۴

مقایسه ی مفهوم و کارکرد عقل در نگاه معتزله و اشاعره ۱۱۸

بازتاب عقل در دستگاه کلامی معتزله و اشاعره ۱۲۲

۱- رابطه ی تکلیف سمعی و عقلی ۱۲۳

۲- اولویّت صفت عدالت یا قدرت ۱۲۶

۳- مبنای حُسن و قُبح ۱۲۷

۴- مسأله ی جبر و اختیار ۱۲۹

اصل علّیّت ۱۳۱

جمع بندی و نتیجه گیری ۱۳۳

فهرست منابع ۱۳۶

۵ـ عقل از دیدگاه ابن سینا / رضا برنجکار ۱۴۱

عقل مفارق ۱۴۲

خلاصه ای از علم النفس ابن سینا ۱۴۴

عقل نظری ۱۴۵

ص: ۵

۱. عقل هیولانی ۱۴۵

۲. عقل بالملکه ۱۴۶

۳. عقل بالفعل ۱۴۶

۴. عقل مستفاد ۱۴۷

عقل عملی ۱۴۷

فهرست منابع ۱۵۷

۶_ جایگاه عقل در عرفان اسلامی / دکتر سعید رحیمیان ۱۵۹

مقدمه ۱۵۹

عقل در نزد اندیشمندان اسلامی و عارفان : ۱۶۱

الف _ عقل نظری و عقل عملی ۱۶۱

ب _ عقل جزئی و عقل کلی ۱۶۱

ب _ ۱ _ به عنوان دو ساحت از ساحت های وجودی انسان ۱۶۱

ب _ ۲ _ به عنوان دو عالَم متفاوت از جهان های هستی ۱۶۲

ج _ عقل فطری و عقل کسبی ۱۶۴

د _ عقل منوّر و عقل غیر منوّر ۱۶۴

الف _ عقل در عرفان نظری ۱۶۶

الف _ ۱ _ وجوه تشابه و ارتباط عقل و قلب (از دیدگاه عارفان) ۱۶۷

الف _ ۲ _ تمایزات عقل و قلب ۱۷۰

موارد مذمّت عقل ۱۷۴

اوّل: عقل مدّعی انحصار ۱۷۴

دوم: اکتفا به عقل از کشف یا پس از حصول کشف ۱۷۵

سوم: مقهوریّت عقل در برابر خیال ۱۷۷

مقایسه معرفت عقلی و قلبی ۱۷۸

ب ـ عقل و عشق در عرفان عملی ۱۷۹

ص: ۶

تمایزات عشق و عقل در عرفان عملی ۱۷۹

استنتاج ۱۸۳

فهرست منابع ۱۸۵

۷ـ عقل از نظر ملّاصدرا / محمّد تقی فعّالی ۱۸۷

الف ـ مبانی ۱۸۸

مبانی هستی شناسانه ۱۸۸

اصالت وجود ۱۸۸

وحدت تشکیکی وجود ۱۸۸

حرکت جوهری ۱۸۹

قوس نزول و صعود ۱۹۰

مبانی انسان شناسانه ۱۹۱

هستی نفس ۱۹۱

تعریف نفس ۱۹۱

حدوث و بقای نفس ۱۹۲

قوای نفس ۱۹۳

ب ـ معناشناسی عقل ۱۹۴

عقل مفارق ۱۹۴

صادر اوّل ۱۹۴

پیدایش کثرت طولی ۱۹۶

پیدایش کثرت عرضی ۱۹۷

عقل انسانی ۱۹۸

عقل نظری و عملی ۱۹۸

چگونگی تعقّل ۲۰۵

ج ـ کاربرد عقل ۲۰۹

ص: ۷

خدا شناسی ۲۰۹

وجود شناسی (نظریه اتّحاد عاقل و معقول) ۲۱۱

معرفت شناسی ۲۱۶

معاد شناسی ۲۱۷

عقل و دین ۲۲۰

علم شناسی ۲۲۱

نتیجه گیری ۲۲۲

پیوست ــ پیشینه ی بحث در مورد عقل در یونان ۲۲۲

فیلسوفان پیش سقراطی ۲۲۲

افلاطون ۲۲۳

ارسطو ۲۲۴

افلوطین ۲۲۶

فهرست منابع ۲۲۸

۸ــ عقل از دیدگاه اخباریان / محمّد بیابانی اسکویی ۲۳۱

۱- اهمّیّت خردورزی در قرآن و روایات ۲۳۱

۲- افراط و تفریط درباره ی عقل ۲۳۴

۳- عقل گرایی و نصّگرایی در امامیّه ۲۳۷

۴- پیشینه ی اخباری گری ۲۳۸

۵- روش اخباریان در احکام و اصول عقاید ۲۴۱

۶- حجیّت عقل از نظر اخباریان ۲۴۶

۷- حسن و قبح عملی ۲۵۷

۸- اخباریان و حسن و قبح افعال ۲۶۳

فهرست منابع ۲۶۹

۹ــ عقل از دیدگاه میرزای اصفهانی / سید محمّد بنی هاشمی ۲۷۳

مقدّمه ۲۷۳

عبارات مرحوم میرزا در تعریف عقل ۲۷۴

ویژگی های عقل از دیدگاه مرحوم میرزا ۲۷۸

مستندات لغوی تعریف عقل ۲۷۹

تفاوت علم و عقل ۲۸۳

شواهد روایی تعریف عقل ۲۸۷

حسن و قبح ذاتی ۲۹۱

استقلال عقلی ۲۹۳

حسن و قبح ذاتی: صفت فعل عاقل مختار ۲۹۶

اختلاف درجات عقول ۲۹۹

معیار استقلال عقلی ۳۰۲

تباین عقل و معقول ۳۰۵

تباین عقل و عاقل ۳۰۸

تصریحات میرزا بر حجّیّت عقل ۳۱۰

معنای حجّت و حجّیّت ۳۱۱

ذاتی بودن حجّیّت عقل ۳۱۳

نتیجه ی انکار حجّیّت ذاتی عقل ۳۱۴

شواهد نقلی بر حجّیّت عقل ۳۱۶

فهرست منابع ۳۱۸

پیشگفتار

سخن گفتن درباره عقل و پایگاه ارجمند آن، سهل و ممتنع می نماید. سهل از آن رو است که درباره نوری سخن می گوییم که همگان به درجاتی از آن حقیقت بهره مندند. و آثار آن را در درون خود می یابند. و دشوار از آن رو که آن گاه که عقل ــ این ابزار تفکر و منبع معرفت ــ خود موضوع اندیشه و تأمل قرار می گیرد درباره چیستی، کارکرد و نسبت آن با دیگر منابع معرفت، تحلیل ها و نظریه پردازی های گوناگون و گاه متضاد پدیدار می شود.

جایگاه ارزشی خرد در میان آدمیان از یک سو و تأکید افزون نصوص دینی و پیشوایان معصوم بر منزلت والای گوهر قدسی عقل از سوی دیگر، همه گروههای فکری و فرقه های مذهبی جهان اسلام ــ از محدثان تا متکلمان و از فیلسوفان تا عارفان ــ را بر آن داشته که خود را اندیشه ورز و خردمند و روشها و رهیافتهای خود را خردپسند بنمایانند و تعالیم و آموزه های خود را خردمندانه بشمارند. و درباره خردگریزی و احیاناً خردستیزی گروه های مخالف و رقیب سخن ها بگویند و کتابها و رساله ها بپردازند. اما به راستی عقل چیست و کارکرد آن در حیات نظری و عملی بشر کدام است و چگونه می توان و می باید از این راهنمای باطنی بهره جست؟

در این میان، بر مسلمان امروزی و پژوهشگر تیزبین است که در نخستین گام، ۲منظره عقل را در چشم انداز تراث گران و سترگ پیشینیان بازجوید و رهاورد پژوهشهای عالمان را در ساحت های گوناگون علوم اسلامی برای بازشناسی چیستی و کارکرد عقل در پیش روی خویش گیرد.

چنین می نماید که در ضرورت کسب آگاهی تاریخی روشمند از آراء دانشمندان

حوزه های گوناگون علوم اسلامی درباب مقولات مهم معرفتی چون عقل نباید تردید کرد. بی گمان بررسی یک مقوله معرفتی و آموزه اعتقادی در ساحات مختلف و از مناظر متخالف، و شناسایی نظریه ها و تفسیرهای موجود درباره آن، و کشف دگرگونی های پدید آمده در گستره مفهومی و کارکرد آن، به روشن شدن مواضع گروه های فکری مدد می رساند و به ارزیابی درست و تنقیح مبانی می انجامد و بدین سان از رهگذر سنجش آراء و بررسی دیدگاه ها و ملاحظه استدلال ها و استنتاج ها مسیر استنباط های صحیح تر و تحلیل های کارآمدتر هموار می گردد.

در مجموعه پیش رو که به همت پژوهشگرانی دانشور سامان یافته است کوشش شده آراء مهم ترین جریانهای فکری جهان اسلام در باب آموزه پایه ای عقل عرضه شود.(۱) دو نکته در تدوین جستارهای این نوشتار مد نظر بوده است. نخست،

پرداختن به حوزه های متنوع و جریانهای مهم فکری و گزینش عالمانی که نماینده شاخص یک جریان معرفتی به شمار می روند. و دوم، بهره گیری از نویسندگانی که در موضوع مورد نظر از دانش و توانایی لازم برخوردارند. گفتنی است برای آگاهی از دیدگاه قرآن و حدیث درباره عقل، دو مقاله نخست به این عرصه اختصاص یافته است. در مقاله سوم با عنوان عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی، گزارشی تاریخی از سیر و سرگذشت گرایشهای عقلی و نقلی در حوزه کلام ارائه شده است. مقالات بعدی هرکدام عقل را از منظر یک جریان معرفتی یا شخصیت بارز آن بررسی کرده است.

امید است اثر حاضر پیش درآمدی شایسته در زمینه مطالعات مقایسه ای در موضوعات اعتقادی و معرفتی باشد، و برای پژوهشگران و علاقمندان این گونه مباحث سودمند افتد. بایسته است از تمامی نویسندگان ارجمندی که برای این مجموعه قلم زدند و در مراحل گوناگون کار، با شکیبایی و بردباری همکاری کردند و از ناشر دانش گستر و ویراستار محترم و دوستان فاضلی که در ارزیابی و داوری مقالات با این جانب همکاری داشتند، سپاسگزاری نمایم.

سخن آخر آن که نیکویی های این اثر، برآمده از کوشش و دانش نویسندگان فرهیخته آن و هرگونه خلل و خطای احتمالی راه یافته در آن، از کوتاهی نگارنده این سطور است. بدان امید که با یادآوری ها و راهنمایی های خوانندگان سخن شناس و نکته سنج برطرف گردد.

و ما توفیقی الا بالله علیه توکلت و الیه أنیب

قم ــ علی نقی خدایاری

زمستان ۱۳۸۷

۱- یادآور می شود که در این مجموعه، برای فلسفه اشراق و دیدگاه علامه مجلسی نیز دو مقاله در نظرگرفته شده بود که متأسفانه به دلیل مشکلاتی، نگارش آنها به فرجام نرسید.

۱– عقل در قرآن کریم

اشاره

مهدی احمدی(۱)

مشتقّات واژه ی عقل در قرآن مجید بسیار است. در حیات معنوی و زندگی سعادت مند انسان نیز خردورزی و تکیه بر عقل، بسیار با اهمّیّت و سرنوشت ساز است؛ چنان که در سوره ی یونس به صراحت آمده است :

(و یجعل الرجس علی الذین لا یعقلون)(۲) و پلیدی را بر کسانی قرار می دهد که

نمی اندیشند. جایگاه ویژه ی این واژه، زمانی است که در حوزه ی معنایی گسترده ی شناخت و معرفت بررسی گردد. چه، عقل، نظر، تدبّر، فکر، فقه، بصیرت، حلم، علم، سمع، ذکر و... واژه هایی هستند که در قرآن، به یک حوزه ی معنایی _ که سطحی ژرف تر از شناخت آدمی را سامان می دهند_ تعلّق دارند. پرسش این است که عقل در قرآن، به چه معناست؟ با عقل مصطلح در عرف چه ارتباطی دارد؟ آیا تنها، تفاوت در شدّت و ضعف مفاهیم است؟ با دیگر حوزه های شناخت هم چون شناخت حسّی چقدر مرتبط است؟ در شناخت حقایق هستی و گزاره های ارزشی همانند اخلاق و احکام شرع چه نقشی دارد؟ زمینه های رشد یا آفت های آن چیست؟ ... در آن چه یاد شد، ضرورت پردازش موضوعی به مفهوم عقل و جایگاه

۱– مهدی احمدی، متولد ۱۳۴۴ شیرازتحصیلات حوزوی از ۱۳۶۲_۱۳۶۰ حوزه علمیه شیراز و ۱۳۷۲_۱۳۶۳ حوزه علمیه قم نزد آقایان وجدانیفخر، اعتمادی، پایانی، ستوده، نوری همدانی، منتظری، صانعی.تحصیلات دانشگاهی ۱۳۷۱_۱۳۶۷ کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی دانشگاه قم، ۱۳۸۵_۱۳۷۹،دکتری قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (علیه السلام) همراه با تدریس در حوزه و دانشگاه، تألیف چهار کتابو نُه مقاله در زمینه های قرآن و حدیث.استادیار دانشگاه شیراز بخش الهیات و معارف اسلامی.

۲– یونس (۱۰): ۱۰۰.

آن از منظر قرآن در حوزه ی معرفت، دین، ایمان، آشکار است؛ امّا این نوشتار، به موضوع عقل در قرآن به طور کلّی و نقش آن در شناخت قرآن ــ که از دیرباز مورد توجّه مفسّران بوده است ــ می پردازد.(۱) در تفاسیر قدیم، با اشاره به معانی لغوی

واژه ی عقل، به معنای متناسب آن هم می پرداختند؛ ولی در برخی تفاسیر جدید (معاصر) تحت تأثیر تحوّلات فکری، توجه به جایگاه عقل در دین و نقش آن در شناخت آموزه های دینی و به طور خاص، فهم قرآن، اهمّیّت والایی یافته است.(۲)

در فرهنگ لغت، واژه ی عقل و مشتقّات آن، در معنای منع و بازداشتن، بستن و گره زدن، حبس و نگه داشتن، دیه، پیراهن قرمز، پناهگاه، حصن و دیوار، فهم، تثبیت در امور و بالا رفتن آمده است.(۳) این کلمه ضدّ حماقت(۴) و بیش تر ضدّ

جهل است.(۵) برخی از اهل لغت و تحقیق، این معانی را وابسته می دانند و

درباره ی معنای اصلی و وابسته آن، سخن ها گفته اند. معنای امساک و استمساک؛(۶)

عقد و گره زدن و بستن؛(۷) تشخیص صلاح و فساد در جریان زندگی مادی و معنوی

و ضبط و حبس نفس بر آن،(۸) سه معنایی است که اصل دانسته شده است. براین

اساس، سایر معانی، مجازی یا تفسیر به لوازم تلقّی می گردد؛ شاید معنایی که در کتاب التحقیق است، بیش تر سازگار باشد. به موجب این معنا، امساک، تدبّر، حُسن فهم، ادراک، انزجار، شناخت نیازهای زندگی، تحصّن تحت برنامه ی عدل و حق، تحفّظ از تمایلات نفسانی، همه از لوازم تشخیص صلاح و فساد است.(۹)

۱- ر.ک: تفسیر طبری ؛ التبیان ؛ مجمع البیان.

۲- ر.ک: المنار ؛ المیزان ؛ الفرقان.

۳- العین :۱ ۱۵۹ ــ ۱۶۱ ؛ الصحاح :۵ ۱۷۶۹ ؛ النهایه :۳ ۲۷۸ ؛ مفردات راغب، ریشه ی عقل ؛ لسانالعرب :۱۱ ۶۸۷ ، :۱۱ ۴۵۸ ــ ۴۶۵ ؛ قاموس المحیط :۴ ۱۸ و ۱۹.

۴- لسان العرب :۱۱ ۶۸۷ ؛ التبیان :۱ ۱۹۹.

۵- العین :۱ ۱۵۹ ؛ تاج العروس :۳ ۱۲۴.

۶- مفردات، همان؛ روض الجنان :۱ ۲۳۶ ؛ مواهب الرحمن :۱ ۲۵۴ ؛ مقتضیات الدرر :۱ ۱۵۴ ؛ پرتوی ازقرآن :۱ ۱۴۳ ؛ المیزان :۲ ۲۴۷.

۷- التبیان :۱ ۱۹۹ ؛ المیزان :۲ ۲۳، ۲۴۷.

۸- التحقیق فی کلمات القرآن: ۱۹۶.

۹- التحقیق فی کلمات القرآن: ۱۹۶.

عقل در اصطلاح

واژه ی عقل در علوم مختلف به کار رفته و در بعضی مانند: فلسفه، کلام، منطق، علم اصول، جنبه ی اصطلاحی یافته است. این واژه، دو معنا دارد. نخست موجودی مجرّد در کنار انواع موجودات عالم هستی است که در فلسفه، با بحث انحاء وجودِ جوهر و عرض مطرح است.

دیگر آن که از ویژگی ها و صفات انسان _که به شناخت و ادراک ارتباط دارد_ اختصاص می یابد. معنای متبادر و نیز مستعمل از کلمه ی عقل، در علوم مختلف منطق، کلام، اصول یا محاورات عمومی، به همین معناست.(۱) عقل به معنای ابزار

شناخت یا خود شناخت، به اعتبار نحوه ی وجود _که قوّه ای از قوای نفس و دارای خاصیّت ادراک (عین ادراک) و علم و خود نفس است _(۲) و به اعتبار گستره ی آن،

از حیث ضروری و نظری و استنباطی و استدلالی و غیره در دام تعاریفی _ که بالغ بر هزار(۳) و گاه با ابهام همراه است. در یک جمع بندی، چنین بیان می کنیم؛

الف _ تعاریف کلّی و مبهم: عقل ابزار تمیز و تشخیص؛ گاه از آن، به قوّه ی تمایزدهنده ی انسان از چهارپایان تعبیر شده است و به شافعی ها منسوب است. ادراک معلومات و معقولات؛ شناخت حقایق امور؛ راه رسیدن به واقع و تشخیص مصالح دنیایی و دینی؛ قوّه ی تشخیص حقایق امور و عواقب آن ها.

ب _ تعریف به معلومات ضروری، با پاره ای از عبارت مبهم علوم: تعبیر عامّ و کلّی علم به ضروریّات؛ کلّیّه ی علوم ضروری؛ علم به مدرکات ضروری؛ تصوّرات و تصدیقات فطری؛ ادراک مقدّمات اوّلی و ضروری؛ علم به مقدّمات کلّی صادق از طریق فطرت؛ ادراک اموری که سزاوار انجام یا ترک یا شایسته ی دانستن است.

ج _ تعریف به قوّه ی استنباط و استدلال: استدلال از شاهد بر غایب و آگاهی بر

۱- ر.ک: موسوعه ی مصطلحات فلسفه: ۴۵۷ _ ۴۹۷ ؛ منطق: ۵۳۶ _ ۵۴۰ ؛ علم اصول: ۹۴۵ _ ۹۵۱؛ دائرهمعارف القرن العشرین :۶ ۵۲۱ _ ۵۲۶.

۲- ر.ک: المیزان :۲ ۲۴۷.

۳- زرکشی :۱ ۸۴.

عواقب امور؛ نوری در سینه که قلب با آن استدلال می کند؛ صفتی که معلومات با آن درک و در معقولات، نظر می شود؛ قوّه ای که بـا آن، علوم مسـتفاد از تجربه ها، درک می شود؛ اسـتدلال از امور پیـدا بر امور ناپیـدا؛ اسـتباط امور کلّی از امور مشابه طبیعی.

د ـ تعـاریف جـامع: گاه در یک تعریف، عقل بر علوم ضـروری و علوم اسـتنباطی اطلاق و گاه در حوزه های مختلف از جنبه های متفاوت جداگانه بر معانی یاد شده اطلاق شده است.(۱) در برخی عبارات، عقل به غریزی و مکتسب تقسیم شده که

در ظاهر به دو گونه از ادراکات ضروری و نظری عقل ناظر است.(۲) همچنین عقل

ضروری از حیث ادراک، به عقل نظری و عملی تقسیم شده است.(۳)

* افزون بر این ها، عقل در نزد توده ی مردم، به معنای تعقّل و تفکّر به کار می رود و عاقل کسـی است که ـ در استنباط امور خیری که بایـد انجام و از اجتناب از امور شـرّی که بایـد ترک گردد ـ فاضـلانه فکر می کنـد. بنا به گفته غزالی، عاقل کسـی است که دارای هیئت پسندیده در حرکات و سکنات و کلام و اختیار باشد.(۴)

حوزه های معنایی عقل در قرآن

مفـاهیم زیادی در قرآن است که به لحاظ ریشه ی لغوی و موارد کاربرد در گونه های مختلف ادبی و به تبع آن، در محاورات عمومی و حتّی در لسان علوم و عبارات خواصّ و اهل علم، در معنای تعقّل یا معانی نزدیک به آن اسـتفاده می شود؛ هم چنین به لحاظ کاربرد قرآنی آن، قابل اذعان است.

چه، در مواردی بسـیار ـ که اکثر مفـاهیم در آن به کـار رفته است ـ به لحـاظ موضوع آیه و نیز نوع عبارت، با موارد اسـتعمال عقل، هم سان و هم خوان است.(۵) در این جا

به ذکر این مفاهیم و بسامد آن ها در قرآن، با اشاره به نوع تعابیر می پردازیم و زمینه ی

۱- ر.ک: عیون الحکمه ۱۱:؛الشفا،کتاب النفس: ۲۱۰؛ معیار العلم غزالی: ۲۸۶؛ رساله ی فی العقل: ۴ ـ ۱۲.
۲- طبرسی :۲ ۱۳۲ ؛ زرکشی :۱ ۱۴۷.
۳- الشفا، کتاب النفس: ۲۱۰ ؛ مظفر :۱ ۲۰۵ ؛ :۲ ۱۱۳، ۱۱۶.
۴- معیارالعلم، همانجا.
۵- علّامه طباطبایی متـذکّر شده است که: «الفاظ حاکی از انواع ادراکات در قرآن، به حدود ۲۰ موردمی رسد.» وی این الفاظ را به گونه ای فشرده، امّا رسا، معنا و تعریف کرده است؛ المیزان :۲ ۲۴۷ ـ ۲۴۹.

آن ها، در بحث موارد اعتبار و حجّیّت احکام عقل، خواهد آمد.

واژه ی عقل و جمع آن در قرآن به کار نرفته ولی مشتقّات فعلی آن، ۴۷ مورد است. در مواردی مفهوم عقل، با عبارات مختلفی است: أفلاـ تعقلون / تعقلون (۱۳ مرتبه)(۱) ؛ لاـ یعقلون (۱۱ مرتبه)(۲) ؛ لعلکم تعقلون(۳) ؛ لآیات / آیه لقوم یعقلون(۴) ؛ ان کنتم تعقلون(۵) ؛ ولو کانوا لا یعقلون(۶) ؛ افلم تکونوا تعقلون(۷) ؛ عقلوا(۸) ؛ یَعقِلها(۹)

؛ نَعقلُ(۱۰) .

مفهوم فکر در حالت اسمی به صورت مفرد و جمع به کار نرفته، امّا مشتّقات فعل آن، ۱۷ مرتبه است. فکر به معنای فهم و درک و در اصطلاح، قوّه ای است که با آن، علمِ به معلوم حاصل می شود؛ به عبارت دیگر، فکر و بحث و غور در نیل به حقیقت امور است.(۱۱) این موارد، به گونه هایی مختلف است: آیات / آیه لقوم

یتفکرون(۱۲) ؛ لعلکم تتفکرون یا لعلهم یتفکرون(۱۳) ؛ اولم یتفکروا(۱۴) ؛ افلاتتفکرون؛

۱- مانند: آل عمران (۳): ۴۴، ۴۵ ؛ الأنعام (۶): ۳۲ ؛ الأعراف (۷): ۱۶۹ ؛ یونس (۱۰): ۱۶ ؛ هود (۱۱) :۵۱ ؛ یوسُف (۱۲): ۱۰۹ ؛ الأنبیاء (۲۱): ۱۰، ۷۶ ؛ المؤمنون (۲۳) ۸۰.

۲- مانند: البقره (۲): ۱۷۰، ۱۷۱ ؛ المائده (۵): ۵۸، ۱۰۳ ؛ الأنفال (۸): ۲۲ ؛ یونس (۱۰): ۴۲، ۱۰۰ ؛العنکبوت (۲۹): ۶۳ ؛ الزمر (۳۹): ۴۳ ؛ الحجرات (۴۹): ۴.

۳- البقره (۲): ۷۳، ۲۴۲ ؛ الأنعام (۶) : ۱۵۱ ؛ یوسف (۱۲): ۲ ؛ النور (۲۴): ۶۱ ؛ الغافر (۴۰): ۶۷ ؛الزخرف (۴۳): ۳ ؛ الحدید (۵۷): ۱۷.

۴- البقره (۲): ۱۶۴ ؛ الرعد (۱۳): ۴ ؛ النحل (۱۶): ۱۲، ۶۷ ؛ العنکبوت (۲۹): ۳۵ ؛ الروم (۳۰): ۲۴، ۲۸ ؛الجاثیه (۴۵): ۵.

۵- آل عمران (۳): ۱۱۸ ؛ الشعراء (۲۶): ۲۸.

۶- یونس (۱۰): ۴۲.

۷- یس (۳۶): ۶۲.

۸- البقره (۲): ۷۵.

۹- العنکبوت (۲۹): ۴۳.

۱۰- الملک (۶۷): ۱۰.

۱۱- مفردات راغب: ۳۸۴.

۱۲- یونس (۱۰): ۲۴ ؛ الرعد (۱۳): ۳ ؛ النحل (۱۶): ۱۱، ۶۹ ؛ الروم (۳۰): ۲۱ ؛ الزمر (۳۹): ۴۲ ؛ الجاثیه(۴۵): ۱۳.

۱۳- البقره (۲): ۲۱۹، ۲۶۶ ؛ الأعراف (۷): ۱۷۶ ؛ النحل (۱۶): ۴۴ ؛ الحشر (۵۹): ۲۱.

۱۴- الأعراف (۷): ۱۸۴ ؛ الروم (۳۰): ۸.

یتفکرون؛ تتفکروا؛ فَکّر(۱) .

مفهوم تـدبّر در حالت اسـمی و فعلی و نیز به صورت مفرد و جمع، ۴۴ بار در قرآن به کار رفته است. تـدبّر به معنای پشت، در مقابل واژه ی پیش رو؛ همچنین تدبیر عبارت است از اندیشیدن در امور و عواقب آن ها.(۲) از جمله صور فعلی آن :

یدبر(۳) ؛ افلا یتدبرون ؛ افلم یدبروا ؛ لیدبروا(۴) .

مفهوم نظر با مشـتقّات اسمی و فعلی، ۱۲۹ دفعه آمـده است. به معنای نگاه کردن با چشم و فهم و انتظار و سرگردانی است، و در آیات قرآن و روایات نیز چنین معنا می شود.(۵) عبارات اولـم ینظروا، افلا ینظرون، افلم ینظرو، فانظروا، فینظر

و... هم در این میان، شایان ذکر است.(۶)

مفهوم لُب در حـالت جمع (= الباب)، بالغ بر ۱۵ بـار در قرآن آمـده است. لب در لغت به معنـای خالص هر چیز است و به این اعتبـار، بر عقـل نیز اطلاق می شود؛ چه، عقل معانی خالص از هرگونه ریب و شوائب فکری را ادراک می کنـد یا مراد از آن، عقلِ خالص و مزکّی است.(۷) چنان که اشاره شد، این واژه در همه جای قرآن،

به صورت جمع (= اولوالألباب) آمده است.(۸)

دیگر مفـاهیمی که به معنای عقل، در قرآن کریم به کار رفته انـد، چنین است : حِجر با عبارت ذی حجر.(۹) النهی (جمع نهیه) با عبارت اولی النهی.(۱۰)

۱- به ترتیب : الأنعام (۶): ۵۰ ؛ آل عمران (۳): ۱۹۱ ؛ سبأ (۳۴): ۴۶ ؛ المدثّر (۷۴): ۱۸.

۲- مفردات راغب: ۱۶۴ ؛ التبیان :۳ ۲۷۰.

۳- یونس (۱۰): ۳، ۳۱ ؛ الرعد (۱۳): ۲ ؛ السجده (۳۲): ۵.

۴- به ترتیب : النساء (۴): ۸۲ ؛ محمّد (۴۷): ۲۴ ؛ المؤمنون (۲۳): ۶۸ ؛ ص (۳۸): ۲۹.

۵- ر.ک: مفردات راغـب: ۴۷۹ و ۴۸۰، راغب می گویـد که: «معنـای نگـاه کردن با چشم بیش تر در بین توده یمردم و معنای بصیرت، فهم، درک در میان خواص شایع است.» حقایق التاویل: ۲۵۲.

۶- الأعراف (۷): ۱۸۵ ؛ الغاشیه (۸۸): ۱۷ ؛ ق (۵۰): ۶ ؛ النحل (۱۶): ۳۶ ؛ الحج (۲۲): ۱۵.

۷- مفردات راغب: ۴۴۶ ؛ لسان العرب ۱ : ۶۸۷ ؛ مجمع البحرین ۴ : ۱۰۲.

۸- مانند: البقره (۲): ۱۷۹، ۱۹۷، ۲۶۹ ؛ آل عمران (۳): ۱۹۰، ۷، المائده (۵): ۱۰۰ ؛ یوسف (۱۲): ۱۱۱ ؛رعد (۱۳): ۱۹ ؛ ابراهیم (۱۴): ۵۲ ؛ ص (۳۸): ۲۹، ۴۳.

۹- لسان العرب :۴ ۱۷۰ ؛ مجمع البحرین :۱ ۴۶۲ ؛ :۵ ۸۵.

۱۰- طه (۲۰): ۵۴، ۱۲۸ ؛ مفردات راغب: ۵۰۷ ؛ التبیان طوسی :۲ ۱۴۶.

حلم و اقسام جمع آن، ۲۱ مرتبه بیان شده است. هم چنین حلم به معنای ضبط نفس و طبع از هیجانِ غضب یا به معنی عقل نیز ذکر شده است.(۱)

سمع در حالت اسم مفرد و مشتقّات فعلی ۱۸۵ دفعه به قرینه ی کلمات و سیاق آیات، در معنای شنیدن با گوش و درک و طاعت به کار رفته است.(۲) از جمله :

افلایسمعون(۳) ؛ آیات / آیه لقوم یسمعون(۴) ؛ لایسمعون ؛ یسمعون ؛ الا تسمعون(۵) .

بصر با تمام مشتقّات، ۱۴۸ بار. بصر (ابصار) و بصیرت (بصائر) و نیز تبصره و مبصره در موارد کاربرد قرآنی، به معنای چشم بینا و حجّت آشکار و معرفت یقینی به کار رفته است.(۶)

عبرت و مشتقّات آن، ۹ مرتبه. عبر، عبور و گذشتن از حالی به حال دیگر است؛ به همین اعتبار به اشک چشم نیز اطلاق شده است. واژه ی عبارت نیز _که به کلام اختصاص یافته است _ به معنای سخنی است که در هوا، از زبان گوینده، به شنونده می رسد. تعبیر خواب (رویا) هم عبور از ظاهر رؤیا به باطن آن است؛ امّا عبرت و اعتبار بر حالی اطلاق می شود که با آن از امور معروف و مشاهد به امور غیرمعروف و غیرمشاهد عبور شود.(۷) از جمله ی این عبارت در قرآن، عبره یا لعبره و فاعتبروا

است.(۸)

فقه نیز ۲۰ مرتبه در قرآن به کار رفته است. فقه به معنای فهم و درک و استدلال بر امور ناپیدا، از طریق علوم پیدا و به اعتبار معنای فهم و استدلال در علم، بر احکام

۱- مفردات راغب: ۱۲۹ ؛ مجمع البحرین :۱ ۵۶۵ ؛ طور (): ۳۲.

۲- مفردات راغب: ۲۴۲ ؛ تعابیر یاد شده به ترتیب، ۱۲ : ۱۰۸ ؛ ۱۷ : ۱۴ ؛ ۶ : ۱۰۴ ؛ ۱۷ : ۱۲، ۵۹.

۳- القصص (۲۸): ۷۱ ؛ السجده (): ۲۶.

۴- یونس (۱۰) ۶۷ ؛ النحل (۱۶) ۶۵ ؛ روم (۳۰) ۲۳.

۵- الأعراف (۷): ۱۷۹، ۱۰۰ ؛ الأنفال (۸): ۲۱ ؛ الأنبیاء (۲۱): ۱۰۰ ؛ الفرقان (۲۵): ۴۴ ؛ فصّلت (۴۱): ۴.

۶- راغب: ۴۹ ؛ مجمع البحرین :۱ ۲۰۴ ؛ عبارات یاد شده به ترتیب از ابصار به بعد : آل عمران (۳): ۱۳ ؛النور (۲۴): ۴۴ ؛ الحشر (۵۹): ۲.

۷- مفردات راغب: ۳۲۰.

۸- به ترتیب: یوسف (۱۲): ۱۱۱ ؛ آل عمران (۳): ۱۳ ؛ النور (۲۴): ۴۴ ؛ النحل (۱۶): ۶۶ ؛ المؤمنون(۲۳): ۲۱ ؛ النازعات (۷۹): ۲۶ ؛ حشر (۵۹): ۲.

شرع نیز اطلاق شده است.(۱) برخی از تعابیر قرآنی این واژه، عبارت است از : لعلهم

یفقهون ؛ لا یکاد یفقهون ؛ لوکانوا یفقهون ؛ لیتفقهوا ؛ لا یفقهون / لا تفقهون ؛ ان یفقهوه ؛ نفقه ؛ یفقهوا.(۲)

فهم در قالب ففَهّمناها سلیمان یک بار در قرآن آمده است.(۳)

رؤیت با مشتقّات فعلی، ۳۲۸ بار. در این موارد، معنای ادراک مرئی ـ که ادراک با چشمِ سر و گاه با خیال یا تفکّر و تعقّل انجام می گیرد ـ مقصود است. رؤیت وقتی دو مفعولی است، به معنای علم است و هرگاه با إلی متعدّی شود، در آن، معنای نظر و اعتبار و تأمّل وجود دارد(۴) ؛ از جمله: افلا یرون(۵) ؛ الم تر(۶) ؛ الم یروا(۷) .

علم با مشتقّات فعلی و اسمی ۸۵۴ مرتبه. از جمله: اکثرهم لا یعلمون / اکثر الناس لا یعلمون(۸) ؛ لعلهم یعلمون(۹) ؛ ان کنتم تعلمون(۱۰) ؛ لو کانوا یعلمون(۱۱) ؛

آیات / آیه لقوم یعلمون(۱۲) .

۱- العین :۳ ۳۷۰ ؛ مفردات راغب: ۳۸۴.

۲- به ترتیب : الأنعام (۶): ۶۵ ؛ النساء (۴): ۷۸ ؛ کهف (۱۸): ۹۳ ؛ التوبه (۹): ۸۰ ؛ الحشر (۵۹): ۱۳ ؛المنافقون (۶۳): ۳، ۷ ؛ التوبه (۹): ۱۲۱ ؛ الأعراف (۷): ۱۷۹ ؛ الأنفال (۸): ۶۵ ؛ التوبه (۹): ۱۲۶، ۸۶ ؛الأنعام (۶): ۲۵ ؛ الأسراء (۱۷): ۴۶ ؛ الکهف (۱۸): ۷۵ ؛ هود (۱۱): ۹۱ ؛ طه (۲۰): ۲۸.

۳- الأنبیاء (۲۱): ۷۹.

۴- مفردات: ۲۰۸ ـ ۲۰۹.

۵- طه (۲۰): ۸۹ ؛ الأنبیاء (۲۱): ۴۴.

۶- البقره (۲): ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۵۸ ؛ آل عمران (۳): ۲۳.

۷- الأنعام (۶): ۶، الأعراف (۷): ۱۴۹.

۸- الأنعام (۶): ۳۷ ؛ الأعراف (۷): ۱۳۱، ۱۸۷.

۹- یوسف (۱۲): ۴۶.

۱۰- المؤمنون (۲۳): ۸۴، ۸۸.

۱۱- البقره (۲): ۱۰۳ ؛ النمل (۲۷): ۴۱.

۱۲- الأنعام (۶): ۹۷ ؛ الأعراف (۷): ۳۲ ؛ التوبه (۹): ۱ ؛ النمل (۲۷): ۵۲.

ذکر با مشتقّات اسـمی و فعلی، ۲۹۲ بـار آمـده که به معنـای یـادآوری زبانی و قلبی است. در موارد زیادی، به قرینه ی سـیاق، ملازم با تفکّر و تعقّل می باشـد. میان تفکّر و تذکّر این تفاوت وجود دارد که تفکّر پیرامون شـناخت چیزی است، هرچند هیچ گونه اطّلاعی در قبل وجود نداشته باشد؛ ولی تذکّر زمانی گفته می شود که

ص: ۲۳

انسان با آن موضوع، آشنایی داشته باشد؛ هر چند از طریق آگاهی های فطری باشد؛(۱) مانند: افلا تذکرون / افلا تتذکرون(۲) ؛ لعلهم یتذکرون(۳) .

مفهوم معرفت که با عبارت های مختلف لعلهم یعرفونها آمده است(۴) .

مفهوم قلب با مشتقّات فعلی و اسمی ۱۶۸ مرتبه و با عبارت افئده، بیش از ۵ بار آمده است. قلب در قرآن، کنار گوش و چشم ذکر شده و به آن، حالات و عوارض مختلف نسبت داده شده است؛ هم چون بیماری، قساوت، بسته شدن، مُهر و موم شدن، اطمینان، گناه، انحراف، حسرت، طهارت، خوف (ترس)، کوری، شک (تردید)، الفت، رعب (وحشت)، انکار و نافرمانی(۵) و فهم و درک. خاصیّت ادراک

قلب با تعابیر مختلف اعمّ از تفقّه، سمع، علم، تعقّل، تدبّر و تذکّر(۶) بیان شده و به

قرینه ی قرار گرفتن در کنار گوش و چشم(۷) به معنای عقل است.

مفهوم عقل قرآنی

الف _ در تفاسیر

مفسّران در تعریف عقل، به ویژگی هایی چون معرفت بخشی و یقین زایی، راه تشخیص حقّ و مصالح و منافع و سود و زیان، شناخت حُسن و قبح اشاره کرده اند؛ ولی نسبت به شیوه ی تفکّر و تعقّل، کمتر سخن گفته اند و بدون تردید، مهم ترین مطلب در باب مفهوم عقل قرآنی، همین است. چه، با شناخت طریق تفکّر است که تمایز میان عقل و فکر با وهم و خیال و سایر انواع ادراکات غیر یقینی آشکار

۱- التبیان :۵ ۴۷۵ ؛ مجمع البیان :۵ ۲۶۶ ؛ نمونه :۹ ۷۶.

۲- هود (۱۱): ۲۴، ۳۰ ؛ المؤمنون (۲۳): ۸۵ ؛ الأنعام (۶): ۸۰ ؛ السجده (۳۲): ۴.

۳- البقره (۲): ۲۲۱ ؛ ابراهیم (۱۴): ۲۵ ؛ القصص (۲۸): ۴۳، ۴۶، ۵۱.

۴- یوسف (۱۲): ۲.

۵- البقره (۲): ۱۰ ؛ المائده (۵): ۵۲ ؛ البقره (۲): ۷۴ ؛ البقره (۲): ۸۸ ؛ النساء (۴): ۱۵۵ ؛ البقره (۲): ۷ ؛الأنعام (۶): ۴۶ ؛ البقره (۲) : ۲۶۰ ؛ الأنعام : ۱۱۳ ؛ البقره (۲) : ۲۸۳ ؛ آل عمران (۳) : ۷ ، ۱۶۷؛ المائده(۵) : ۴۱ ؛ الأنفال (۸) : ۲ ؛ الحج (۲۲) : ۵۳ ؛ التوبه (۹) : ۴۴ ؛ الأنفال (۸) : ۶۳ ؛ آل عمران (۳) : ۱۵۱؛ التوبه (۹) : ۷ ؛ النحل (۱۶) : ۲۲.

۶- الأنعام (۶) : ۲۵ ؛ الأعراف (۷) : ۱۷۹ ؛ التوبه (۹) : ۸۶، ۱۲۶ ؛ المنافقون (۶۳) : ۳ ؛ الأعراف (۷) : ۱۰۰ ؛ التوبه (۹) : ۹۲ ؛ الروم (۳۰) : ۵۹ ؛ الحج (۲۲) : ۴۶ ؛ محمّد (۴۷) : ۲۴ ؛ ق (۵۰): ۳۷.

۷- المؤمنون (۲۳): ۷۸.

می شود. در این جا به واکاوی چهار تفسیر مهم از گذشته و معاصر می پردازیم.

الف : تفسیر التبیان ؛ شیخ طوسی مؤلّف این تفسیر، بارها اشاره کرده است که عقل و فهم و لبّ و معرفت و فکر و اعتبار و نظر و علم، همانند هم(۱) و درجای

جای تفسیر، از جای گزین یکدیگر استفاده کرده است.(۲) وی عقل را مجموع

دانش هایی دانسته است که انسان را از زشتی های بی شماری باز و به انجام بسیاری از واجبات وامی دارد.(۳) سپس تصریح می کند که این تعریف با تعاریف دیگری که

از عقل شده، هماهنگ است؛ هم چون علم ــ که مانع فعل قبیح و دارای شدّت و ضعف است ــ و معرفت که به [درک]قبیح و نیکو یا قوّه ای که به استدلال شاهد بر غایب منجر می شود.

او در جای دیگر و به تناسب آیات، از عقل، چنین تعبیر کرده است:

«عقل همان لبّ ــ که خالص هرچیز است ــ و طریق علم است. عقل معیار حقّ است و [امر] نیک را قبول و قبیح را انکار می کند؛ عقل عین علم است.»(۴)

با تأمّل در این تعابیر و مثال هایی که شیخ طوسی در احکام قطعی و انکارناپذیر عقل ذکر کرده اند، مانند قضیه ی موجود غیر از معدوم و هزار از یکی بیش تر است و به علاوه، برداشت های یکسان وی از مفهوم عقل در سیاق آیات، چنین می فهماند که ایشان عقل قرآنی را همان عقل فطری و ضروری دانسته و معتقد بوده است که قضایای عقلی قرآنی یا خود ضروری و بدیهی هستند یا بر قضایای ضروری و بدیهی، استوار. هم چنین دامنه ی نفوذ عقل را شامل قضایای علمی (باید و نباید) و نظری (هست و نیست) می دانسته است.

ب : مجمع البیان؛ مرحوم طبْرِسی در این تفسیر نیز، همان عبارات شیخ طوسی

۱- التبیان :۱ ۱۹۹ ؛ ۸ : ۲۴۱.

۲- التبیان ۲ : ۱۴۶ ؛ ۳ : ۸۰ ؛ ۴ : ۱۸ ؛ ۵ : ۴۳۷ ؛ ۶ : ۶۶، ۴۰۲ ؛ ۷ : ۳۲۶ ؛ ۸ : ۲۴۱ و ۲۴۲، ۲۴۶ ؛ ۹: ۲۶۸؛ ۱۰ : ۳۳۸.

۳- التبیان :۱ ۱۹۹.

۴- به ترتیب: همان ۲ : ۱۰۶، ۱۶۶ ؛ ۳ : ۸۰ ؛ ۲ : ۴۹۰ ؛ ۳ : ۶۱۰ ؛ ۴ : ۴۲۰؛ ۷ : ۳۲۶.

را بیان کرده است.(۱)

ج : المنار ؛ موضوع عقل قرآنی در برخی تفاسیر متأخّر و معاصر، اهمّیّت و جلوه ی بیش تری یافته است. این موضوع در تفسیر المنار، مقابل تقلید قرار گرفته است. به عقیده ی محمّد عبده و شاگرد وی رشید رضا، تقلید در حوزه ی فهم معارف دینی، اعمّ از کلام و فقه و تفسیر، عملی بر خلاف آموزه های قرآن است؛ چه، قرآن بر استفاده و تکیه بر عقل و فکر و تدبّر و تأمّل، فراوان سفارش کرده است. با این نگاه، در اکثر موارد این تفسیر، عقل در برابر تقلید قرار می گیرد و با تأکید بر عقل، به نفی تقلید می پردازد.(۲) در این تفسیر درباره ی عقل، تعاریف و تعابیری

چنین مشاهده می شود:

«عقل عبارت است از تدبّر و تأمّل در امور به گونه ای که به سرحدّ اذعان و اعتراف قلبی برسد و به طور طبیعی در اعمال و جوارح، ظهور و بروز پیدا کند(۳) ؛ عقل عبارت است از شناخت دلایل و فهم اسباب و نتایج یک چیز(۴) ؛

عقل همان لبّ و خالص یک چیز است(۵) ؛ عقل میزان قسط است که با آن

مدرکات و خواطر وزن می شود و ابزار تمایز انواع تصوّرات و تصدیقات است(۶) ؛ خاست گاه عقل و تدبّر و تفکّر در امور مختلف زندگی، فطرت

دانسته شده که راه فطرت نیز، طریق حقّ است(۷) .

در این تفسیر، طریق تعقّل و تفکّر یا راه عقلِ صحیح، با صراحت ذکر نشده است؛ ولی به قرینه ی تعابیری که درباره ی جایگاه و ارزش عقل به کار رفته است مانند: تعبیر عقد قلب، ابتنا بر راه فطرت به نشان سبیل حق، میزان ارزیابی مدرکات

۱- مجمع البیان ۱ : ۱۹۱، ۲۲۷ ؛ ۲ : ۴۳ ؛ ۳ : ۳۹۷ ؛ ۵ : ۱۶۷.

۲- المنار :۱ ۱۲۱، ۲۴۷، ۲۴۹ و ۲۵۰.

۳- المنار ، ۲ : ۴۵۳.

۴- المنار ، ۲ : ۹۲.

۵- المنار ، ۲ : ۱۳۳ ؛ ۴ : ۲۹۸.

۶- المنار ، ۳ : ۴۷.

۷- المنار ، ۵ : ۳۲۳.

و خواطر، ابزار تمایز تصوّرات و تصدیقات، راه شناخت حق یا علم صحیح، چنین نتیجه می گیریم که قضایای عقلی قرآنی، آن دسته قضایایی است که یا خود فطری و ضروری هستند یا بر قضایای بدیهی بنیاد شده اند.

د : تفسیر المیزان؛ در این تفسیر نیز چونان تفسیر المنار، بر اعتبار و جایگاه رفیع عقل در حوزه ی معارف دینی اشاره دارد. علّامه ی طباطبایی به موجب روش تفسیری خود _که مبتنی بر جامع نگری قرآن و اعتقاد به یک پارچگی و انسجام معنایی آن بود_ در موارد مناسب متعدّدی، به جایگاه عقل و نیز الفاظ و مفاهیم حاکی از انواع ادراکات و به ویژه ادراک عقلی، اشاره کرده است.

در یک جا، نزدیک به ۲۰ واژه ی قرآنی را _که بر انواع ادراکات، دلالت دارند_ معنا و وجه افتراق و تمایز و نیز اشتراک آن ها را بیان کرده است.(۱) در جای دیگر، با

نام «کلام فی طریق التفکر الذی یهدی الیه القرآن» به موضوع مهم، امّا فراموش شده ی طریق تعقّل و تفکّر اشاره کرده است. وی در ابتدای این بحث، بر لزوم پی جویی در آیه های کتاب الهی می پردازد که افزون بر ۳۰۰ آیه، مردم را به تفکّر و تذکّر و تعقّل دعوت می کند و خداوند در هیچ موردی، بندگان خود را به اطاعت کورکورانه و بدون فهم درست، دستور نداده است.(۲) به عقیده ی ایشان، عقل قرآنی نوعی

ادراک سودمند در دین انسان است و او را به معارف حقیقی و عمل صالح رهنمون می کند(۳) . به دیگر عبارت، با عقل، انسان میان حقّ و باطل و خیر و شرّ و سود و

زیان تمایز می گذارد(۴) . پس عقل راه نیل به حقّ و شناخت حقایق است(۵) .

عقل نه قوّه ای از قوای نفس، که خود آن است؛ عقل چیزی است که با آن، انسان میان صلاح و فساد و حقّ و باطل و صدق و کذب تمایز می گذارد و ادراک

۱- المیزان :۲ ۲۴۷.

۲- المیزان ، ۵ : ۲۵۴ _ ۲۵۶.

۳- المیزان ، ۲ : ۲۵۰.

۴- المیزان ، ۱۸ : ۳۵۶.

۵- المیزان ، ۱۵ : ۲۲۴ ؛ المیزان ، ۱۶ : ۱۳۲.

می کند.(۱)

وی در بیان تفاوت عقل و سمع به این مطلب تصریح دارد که عقل در آیات قرآن بر علمی اطلاق می شود که انسان خود و بدون استعانت از دیگری، به آن دست یافته است(۲) . در این دیدگاه آن چه از اهمّیّت بیش تری برخوردار است، خاستگاه

احکام عقل و به عبارت دیگر، طریق تفکّر و تعقّل است. وی در این باره، به تناسب، بحث های مختلفی دارد. در بحث الفاظِ حاکی از انواع ادراکات می گوید که ادراک عقلی، بر تصدیق قلب استوار است و این ادراک امری فطری است که هم ادراکات نظری در حوزه ی حقّ و باطل را در بر می گیرد و هم ادراکات عملی در حوزه ی خیر و شرّ و سود و زیان را شامل می شود. در ادامه ی توضیح خاستگاه ادراک عقلی نیز می فرماید:

خداوند انسان را به گونه ای آفرید که ابتدا و پیش از هر چیز، خود را درک کند و سپس او را به حواسّ ظاهری و باطنی مجهّز کرد. انسان هم در این مدرکات ظاهری و باطنی به اَنحاء مختلفی چون: ترتیب، تفصیل، تخصیص، تعمیم، تصرّف می کند که این مدرکات، به دو حوزه ی نظر (احکام نظری) و عمل (احکام عملی) تقسیم می شود. همه ی این قضاوت ها بر مجرای تشخیص فطرت اصلی جریان دارد(۳) (۴) .

هم چنین در جای دیگری یادآور شده است که خداوند در کتاب عزیز خود، این اندیشه ی درست و ارجمند را _ که به آن دعوت کرده است _ مشخّص نفرموده است و آن را به فهم مردم، بر اساس اندیشه ی فطری آنان واگذار کرده است.(۵) وی

می گوید :

این ادراک عقلی یعنی طریق فکر صحیح که قرآن به آن گرایش دارد و حقّ و

۱- المیزان ، ۱ : ۴۰۵.

۲- المیزان ، ۲ : ۲۵۰.

۳- المیزان ، ۲ : ۲۴۹.

۴- المنار ۲ : ۴۵۳ ؛ المیزان ۲ : ۲۴۹.

۵- این مطلب و مطالب بعدی در المیزان ۵ : ۵۲۵ _ ۵۲۷.

خیر و نفع را که به آن ها دعوت و باطل و شرّ و ضرر را که از آن نهی و بر تصدیق آن مبتنی کرده، همان است که ما به خلقت و فطرت می شناسیم _که تغییر و تبدیل ناپذیر و مشترک میان همه انسانهاست _ و این طریق، همان قضایای اوّلیّه بدیهی یا متّکی به بدیهیّات است.

او هم چنین متذکّر می شود که مراد از حکمت در قرآن، به قرینه ی تقابل آن با جدل و موعظه، همان برهان عقلی است؛ چنان که صاحب المنار، همین نظر را داشت(۱) .

ب _ در قرآن

تعریفی از عقل، در قرآن بیان نشده است؛ چنان که از سایر مفاهیم مرتبط نیز، تعریفی به دست نیامده است. آن چه در ارتباط با مفاهیم مطرح، از قرآن برداشت شده، چهار مورد زیر است :

الف _ تعقّل و تفکّر استعداد و توانایی است که در همه ی انسان ها وجود دارد.

ب _ انسان ها در مقام به فعلیّت رساندن این استعداد، یکسان عمل نمی کنند.

ج _ عقل وسیله یا نوعی ادراک است که معرفت آن یقینی است.

د _ گستره ی ادراک عقل در حوزه های مختلف نظر و عمل چون هستی شناسی، خداشناسی، معادشناسی، اخلاق، احکام است. سرانجامِ به کارگیری عقل و فکر و تدبّر و...، سبب آشکاری حقّ و باطل و تمایز میان آن دو و تأمین سعادت معنوی و اخروی است.

نیل به این مقصود که عقل در قرآن دارای چه ماهیّت و معنایی است، در سه مطلب از مطالب چهارگانه ی قبل، نقش اساسی ایفا می کند. آن سه مطلب عبارت است از: الف) معرفت بخشی و یقین زایی؛ ب) فراگیری و تعمیم آن نسبت به همه ی انسان ها؛ ج) دامنه و گستره ی کاربرد آن در سه حوزه ی هستی شناسی و اخلاق و احکام. اگر این سه مطلب، در قرآن، تأیید و تأکید شده باشد _که به نظر

۱- المنار ۳ : ۷۷.

نگارنده این نوشتار چنین است _ با اطمینان خاطر و صراحت، عقل قرآنی را باید این گونه تعریف کرد:

عقل عین شناخت یا ابزار شناخت در انسان است که مدرکات آن سه حوزه ی هستی شناسی و اخلاق و احکام را شامل می شود و احکام آن قطعی و یقینی است.

در این دو قسمت، دو مطلب اوّل و دوم بحث و کاربرد عقل در قرآن، مستقل بررسی می شود. بدین منظور، پیشنهادی جامع و در عین حال رسا نیز مطرح است که صرف نظر از موضوع متعلّق به آن، بر انواع تعابیر مفهوم عقل و مفاهیم مشابه، تکیه دارد؛ چه، نوع تعابیر گویای همین دو مطلب است. پیش از این نیز به انواع تعابیر قرآنی مفهوم عقل و مفاهیم مشابه، اشاره شد. آن تعابیر، چنین خلاصه می شود:

الف) عباراتی که با «افلا» و عبارات مشابهی چون «اولم، الم، افلم» آغاز می شود. این گونه تعبیر در مورد اکثر مفاهیم مورد بحث، چون عقل، فکر، تدبّر، ذکر، نظر، سمع، بصر، رأی به کار رفته است.(۱) عبارت افلا مرکّب از همزه ی استفهام و

لای نافیه است و مراد از الف استفهام در این عبارت، استفهام انکاری است. به عقیده ی مفسّران، این عبارت در مقام توبیخ و تهدید و تشویق و تحریک نسبت به انجام متعلّق آن به کار می رود.(۲) معنای متعارف و متبادر از این عبارت آن است که

اگر پیشینیان و دیگران (در عبارت افلا یعقلون) تعقّل و تفکّر و تدبّر می کردند به شناخت درست و حقّ و صواب می رسیدند و اگر مخاطبان عصر نزول (در عبارت أفلا تعقلون) تعقّل کنند نیز چنان خواهد شد. این عبارت، هم چنین نشان می دهد که عقل و فکر به مؤمنان اختصاص ندارد؛ بلکه همه ی انسان ها از آن استعداد، برخوردارند؛ با این تفاوت که بعضی آن را به فعلیّت می رسانند و بعضی چنین

۱- ر.ک: حوزه های معنایی عقل.

۲- حقایق التأویل: ۲۵۳؛ التبیان :۳ ۶۰۴ ؛ ۴ : ۴۴۱ ؛ ۵ : ۳۳۵، ۳۵۳ ؛ ۸ : ۱۷۲ ؛ مجمع البیان :۱ ۱۹۲ ؛ ۵ :۱۵۶ ؛ جوامع الجامع ۱ : ۱۰۰ ؛ روض الجنان :۱۶ ۱۶۴ ؛ ترجمه ی المیزان ۱۷ : ۱۵۸.

نمی کنند.

ب) عباراتی که با «لعل» شـروع می شود. این گونه تعبیر نیز در اکثر مفاهیم، ماننـد : مفهوم عقل، فکر، ذکر، علم، فقه، مشاهده می شود.(۱) عبارت لعل در جایی به کار

می رود که زمینه ی انجام عملی یا پدیـد آمـدن حالتی وجود داشـته باشـد و گوینده امیدوار است که آن عمل یا حالت تحقّق پیـدا کند. در این موارد، به قرینه ی دو عبارت «لعلّهم / لعلّکم» ـ که ناظر به دو گروه غایب و حاضـر است ـ باید دو مطلب را به صورت آشکار استنباط کرد؛ یعنی هم دلالت می کند که این قوّه مدرکه یا این نوع ادراک، عامّ و فراگیر است و هم اگر به فعلیّت برسد، معرفت آن یقینی است.

ج) عباراتی که با «آیات / آیه» ذکر شـده است. این گونه عبارات هم در بیش تر مفاهیم یاد شـده، آمـده است؛ از جمله ی آن مفاهیم، به مفهوم عقل، فکر، سمع، علم اشاره می شود.(۲) این عبارات ـ که در پس ذکر اموری از حقایق هستی و گزاره های

اخلاـقی و احکـام عملی مشاهـده می شود ـ گویـای آن است که بـا تعقّـل و تفکّر و تأمّل در آن ها، انسان به معرفت درست و خالی از شک نایل می شود؛ البتّه این عبارات اگر بـدون مراعات تناظر با سایر عبارات لحاظ گردد، چه بسا زمینه ی بحث عدم فراگیری ادراک عقلی را فراهم سـازد؛ چنـان که برخی از مفسّـران چنین پنداشـته یـا به شـکل یـک وجه تفسیری مطرح کرده اند.(۳)

د) عباراتی که با «اکثر النّاس» شـروع شـده و به صورت نفی آمـده است (اکثرهم لایعقلون) و نیز عباراتی که با «ان کنتم» یا «لو کانوا» آمده است. این گونه عبارات نیز در اکثر مفاهیم، ذکر شده است.(۴) این عبارات، بر این دلالت دارند که تعقّل و تفقّه و

۱- ر.ک: حوزه های معنایی عقل.

۲- ر.ک: حوزه های معنایی عقل.

۳- در المنـار در ذیـل آیه ی ۱۷۰ سوره ی بقره که در آن عبـارت «لا یعقلون شـیئا» آمـده سه وجه ذکر شـدهاست. مطالعه آن سفارش می شود: احدها ؛ ان معناه لا یستعملون عقولهم فی شیی مما یجب العلم به،ثانیها؛ انه جار علی طریقه البلغاء فی المبالغه بجعـل الغـالب امرا کلیـا عامـا، ثالثهـا ؛ لیس الغرض نفی العقلعن آبـائه (که فرض دوم است) و انمـا المراد منهـا: ایتبعون آبائهم لذواتهم کیفما کان حالهم حتی لو کانوالا یعقلون. (المنار ۲ : ۹۳)

۴- ر.ک: حوزه های معنایی عقل.

تفکّر، خاصیّت معرفت زایی دارد و معرفت حاصل از آن ها، خالی از تردید است. هم چنین با نگاه جامع و دید تناظری به مجموع عبارات در این موضوع، از جمله عبارات حاکی از انسان های غایب و حاضر، معلوم می شود که این نوع ادراک، عامّ است و انسان ها در به فعلیّت رساندن آن، یکسان عمل نمی کنند. در بعضی همان حالت استعداد باقی می مانند و بعضی با ترشّحات قوای شهوت و غضب می آمیزند که از حالت خلوص و اصلی، خارج می شوند.(۱)

همچنین باید به عباراتی درباره ی ادراک قلبی توجّه کرد. عباراتی چون: لهم قلوب لا یفقهون بها ؛ طبع الله علی قلوبهم فهم لا یفقهون ؛ طبع الله علی قلوبهم فهم لا ـ یعلمون ؛ فتکون لهم قلوب یعقلون بها ؛ افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها ؛ ان فی ذالک لذکری لمن کان له قلب ؛ نطبع علی قلوبهم فهم لا یسمعون(۲) . این عبارات نشان گر دو

مطلب از مطالب چهارگانه ی قرآنی، درباره ی عقل و مفاهیم مشابه است:

یکی آن که قلب به معنای عقل و نوع خاصّ ادراک یا منبع ادراک عقلی اگر تحقّق پیدا کند و به فعلیّت برسد، برایند آن، علم و قطع و یقین است و دیگر آن که این نوع ادراک، هم چون ادراک حسّی، شدّت و ضعف دارد و اگر بیمار گردد، کارکرد ادراکی را از دست می دهد.

با ملاحظه ی آن چه گذشت و این که در قرآن، از ماهیّت عقل، سخن به میان نیامده است، نتیجه می گیریم که خداوند در شناخت عقل و طریق درست آن، انسان ها را به درک فطری اصیل، واگذار کرده که عبارت است از قضایای بدیهی یا قضایایی استوار بر بدیهیّات و هر دو حوزه، هست ها و نیست ها و بایدها و نبایدها را فرا می گیرد.

قلمرو احکام یا کارایی عقل

گستره ی احکام عقل در قرآن تا کجاست؟ چه موارد یا اموری را شامل می شود؟

۱- ر.ك: المیزان ۲ : ۲۴۹ و ۲۵۰.

۲- الأعراف (۷) : ۱۷۹ ؛ التوبه (۹) : ۸۶ ؛ التوبه (۹) : ۹۲ ؛ الحج (۲۲) : ۴۶ ؛ محمّد (۴۷) : ۲۴ ؛ ق (۵۰): ۳۷ ؛ الأعراف (۷) : ۱۰۰.

این مسأله در جای خود، سرنوشت ساز است. با تأمّل در موارد بسیاری که عبارت، حاکی از مفهوم تعقّل و تفکّر و مفاهیم مشابه است و نیز آیاتی که اگرچه آن مفاهیم را دربرندارد، ولی حاکی از یک ادراک فطری و طبیعی یا نوعی ادراک تعقّلی است، دانسته می شود که عقل قرآنی در سه حوزه ی هستی شناسی و اخلاق و احکام و نیز فهم متون دینی، امکان معرفت بخشی دارد.

شناخت های اعتقادی به معنای عام

هستی شناسی

هستی شناسی در لسان اهل علم، به ویژه فلاسفه، مفهوم پردامنه ای دارد. در این نگاه، هست ها شامل موجودات مجرّد و مادّی، جوهر و عرض، واجب و ممکن، همه می شود؛ امّا مراد از این نام در این جا، حقایق عالم وجود چون: خداشناسی، معادشناسی، انسان شناسی، حقّانیّت ادیان و پیامبران و کتب آسمانی است. به بیانی دیگر، شناخت آفریدگار یکتا و عالِم و قادر مطلق و صاحب تدبیر عالم هستی که جهان را هدف مند آفریده است و مردگان را دوباره زنده می کند و نیز شناخت انسان که موجودی امکانی و فقیر است. این دسته آیات، اغلب دربردارنده ی نمونه هایی از شگفتی های عالم هستی است که نشانه های قدرت و علم بی پایان و تدبیر حکیمانه ی آفریدگار در آن ها پیداست. در مواردی نیز بدون اشاره به چنین نمودهایی، فطرت پاک و خالص انسان مخاطب قرار گرفته است. گویا انسان با رجوع به فطرت، حقایق هستی و نیز حقّانیّت آموزه ها و ادّعاها را می فهمد.

خداشناسی

اشاره

خداشناسی و معادشناسی که به حسب ظاهر، بر دو واقعیّت حکایت دارد، ولی یک حقیقت بیش نیست؛ چه، امکان معاد و حیات پس از مرگ، فرع وجود واقعیّت آفریدگار قادر و عالم مطلق است که عالم هستی را حکیمانه تدبیر می کند. این نوع نگاه، افزون بر اتّکا به احکام قطعی عقل، در قرآن نیز تأیید و تأکید شده است. با این وجود در برخی آیات، بر امکان و وقوع معاد همانند وجود آفریدگار هستی، به طور خاص، استدلال شده است؛ پس این دو حقیقت، جداگانه

آورده می شود. آیاتی که بر خداشناسی دلالت می کنند، از نظر نوع نشانه و نماد، چنین است :

الف) نمونه های شگفت انگیز آفرینش

عبارت آیات یا آیه و تعابیر مشابه در قرآن، پیرامون پدیده های مختلف طبیعی به کار رفته است. از جمله ی این پدیده ها :

ــ آفرینش آسمان و زمین: از نشانه های شگفت الهی، در جهان هستی همین است. این آفریده ها در کنار دیگر نمونه های شگفت آفرینش(۱) ، گاه به تنهایی(۲) و

گاه هریک جداگانه و بارها مطرح شده است(۳) . در این آیات، گاه تکیه کلام بر نفس

آفرینش زمین و آسمان است و گاه عنایت به چگونگی آفرینش و ذکر مهمترین مشخّصات آن است؛ مانند: پیوستگی آسمان و زمین؛ گشوده شدن آن به اذن خدا؛ آفرینش زمین و آسمان و آن چه در آن میان است، در شش روز. در این آیات، آفرینش زمین و آسمان موجب معرفت به خداوند در صاحبان عقل (اولوالالباب) یا همان کسانی است که تفکّر می کنند و متذکّر می شوند.

ــ تمام آفریده های میان زمین و آسمان: در قرآن، گاه با همین عبارت یا با عبارتی مختص، به آفریده های زمینی و آسمانی و گاه به صورت جداگانه با نام بردن از پدیده های خاص، به این مهم اشاره می کند. مانند: در اختیار انسان قرار گرفتن تمام آن چه در میان زمین و آسمان است(۴) ؛ همه ی آفریده های گوناگون و رنگارنگ در

زمین، در تصرّف انسان هاست.(۵) آفریده های شگفت انگیز خدا در زمین و آسمان

ــ که در قرآن به طور خاص از آن ها نام برده شده ــ زیاد است و اشاره به تک تک آن ها لازم نیست؛ بنابراین به برخی از آن ها اشاره می شود:

۱- مانند: «ان فی خلق السماوات والارض» در سوره های البقره (۲) : ۱۶۴ ؛ آل عمران (۳) : ۱۹۰ ؛ یونس :۶.

۲- مانند: «ان ربکم الله الذی خلق السماوات والارض فی سته ایام... یونس : ۳ ؛ اولم یری الذین کفروا انالسماوات و الارض کانتا رتقاً ففتقناهما... الأنبیاء : ۳۰.

۳- ذاریات : ۲۰.

۴- الجاثیه (۴۵) : ۱۱۳.

۵- النحل (۱۶) : ۱۳.

ــ شب و روز: پدیده ی شب و روز از جهات مختلف، آفریده ای شگفت معرّفی شده است. یک جهت مهم، آمد وشد شب و روز و پرده افکنی شب بر روز است. قرآن از این مهم با عبارت (اختلاف اللیل و النهار) و (یغشی اللیل النهار) در کنار دیگر آیات شگفت آفرینش الهی یاد کرده است.(۱) جهت دیگر، خاصیّت آرامش

بخشی و سکونت لیل است که در سایه ی تاریکی حاصل می شود. این معنا در چند مورد با عبارات مختلف بیان شده است. از جمله، این عبارت که خداوند شب را مایه ی آسایش و سکونت و روز را روشنی بخش قرار داد! هم چنین اگر خداوند شب یا روز را تا قیامت بر شما جاودان قرار می داد، چه معبودی جز خدا، نور و روشنایی بر شما می آورد.(۲) قرآن پس از اشاره به آفرینش این پدیده، راه معرفت پروردگار را

بر اهل تعقّل (اولوالالباب) ــ یعنی گروهی که می شنوند و اهل تفکّر و نگاه های ژرف نگر هستند ــ می گشاید.

ــ حرکت کشتی ها در دریاها: فرود آمدن آب از آسمان و سپس زنده شدن زمین های مرده و گستردگی انواع جنبندگان در آن؛ وزش منظّم بادها؛ قرار گرفتن ابرها به صورت معلّق در میان زمین و آسمان(۳) ؛ گسترش زمین و قرارگرفتن کوه ها و

جریان نهرها در آن و قرار گرفتن دو جفت از تمام میوه ها در زمین؛ وجود قطعات مختلف زمین در کنار یکدیگر؛ وجود باغ های انگور و زراعت ها و نخل ها در زمین که گاه از یک پایه و ساقه می رویند و گاه از پایه های مختلف و همه از یک آب، سیراب می شوند و بعضی از این درختان بر بعض دیگر، از نظر میوه، برتری دارد؛ فرود آمدن آب که قابل شرب انسان هاست و [رشد] گیاهان و درختان نیز از آن است و زراعت و زیتون و نخل و انگور و نیز همه ی میوه ها از آن می روید؛(۴) در

اختیار انسان ها قرار گرفتن خورشید و ماه و ستارگان؛ قرار دادن زمین ــ که مهد

۱- البقره (۲) : ۱۶۴ ؛ آل عمران (۳) : ۱۹۰ ؛ یونس (۱۰) : ۶ ؛ المؤمنون (۲۳) : ۸۰ ؛ الرعد (۱۳) : ۳ ؛الأعراف (۷) : ۵۴.

۲- النمل (۲۷) : ۸۶ ؛ القصص (۲۸) : ۷۱ ــ ۷۲.

۳- البقره (۲) : ۱۶۴.

۴- النحل (۷۶) : ۱۰.

آسایش است _ و وجود راه ها در آن؛ فرود آمدن آب از آسمان که با آن، انواع گوناگون گیاهان مختلف از خاک تیره می روید و این فراورده های گیاهی، هم غذای انسان هاست و هم چراگاه چهارپایان(۱) ؛ وجود گوش و چشم و قلب؛ آفرینش انسان

در زمین؛ زندگی و مرگ؛ پرواز پرندگان در فضای آسمان و عدم سقوط آنان؛ مراحل شش گانه ی آفریش انسان(۲) ؛ زنده شدن زمین پس از مرگ؛ چگونگی آفرینش

شتر(۳) ؛ چگونگی برپاشدن آسمان؛ چگونگی نصب کوه ها؛ چگونگی همواری

زمین؛ آفرینش انسان از خاک و گسترش او در روی زمین؛ آفرینش همسران از جنس خود انسان ها تا در کنار آن ها آرامش بیابند و قرار دادن مودّت و رحمت میان آن ها؛ اختلاف زبان ها و رنگ ها. پس از اشاره به این موارد، قرآن مجید تأکید می کند که این نشانه ها بر معرفت خدا و یکتایی و قدرت و علم بی پایان و تدبیر حکیمانه ی او دلالت می کند و کشف این رابطه، بر صاحبان تعقّل (اولوالألباب) و اهل تفکر _ که متذکّر می شوند _ امکان پذیر است.

ب) نمونه های عذاب و مجازات

اشاره به مجازات مختلف، از نشانه های قدرت و علم و تدبیر حکیمانه ی آفریدگار هستی، بارها تأکید شده است. خداوند خطاب به پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به متمرّدان و سرکشان عصر وی هشدار داده که خداوند قادر است مجازاتی از بالا[ی سر] یا پایین [پا] بر شما بفرستد یا آن که شما را به صورت دسته های پراکنده به یکدیگر بیامیزد و طعم جنگ و خون ریزی را به بعضی دیگر بچشاند(۴) . این مجازات آیات الهی دانسته شده است که می بایست

مورد تفقّه قرار گیرد. این هشدار در قرآن، بیش تر با نقل داستان اقوام پیشین صورت می گیرد که به سبب انکار و سرکشی، به عذاب و مجازات الهی گرفتار شده اند و بدین ترتیب، تهدید سرکشان عصر پیامبر، تنها یک ادّعا نبود؛ بلکه با نمونه های

۱- طه (۲۰) : ۵۴.

۲- غافر (۴۰) : ۶۷.

۳- الغاشیه (۸۸) : ۱۸.

۴- الأنعام (۶) : ۶۵.

تحقّق یافته ی زیادی پشتیبانی می شد. این معنا، گاه به صورت کلّی بیان شده است :

آیا در هدایت آن ها، همین کافی نیست که بسیاری از پیشینیان را ـ که طغیان و فساد کردند ـ هلاک کردیم و اینان در خانه های ویران شده ی آنان، رفت و آمد دارند؛ سپس می افزاید که در این [مثال]ها، دلایل روشن و آیاتی است که صاحبان عقل و اندیشه می یابند(۱) . در این دو آیه، از صاحبان عقل و اندیشه با عبارت «اولی النّهی»

و «صاحبان سمع» یاد شده است. افزون بر اشاره ی کلّی، به موارد خاص ـ که اغلب مربوط به اقوام و مردم معاصر پیامبران الهی است ـ نیز پرداخته شده است. از جمله، قوم حضرت لوط ۷؛ در این داستان است که خدا او و خاندان وی را همگی نجات داد؛ مگر پیرزنی که در میان آن قوم باقی ماند و سپس بقیّه را نابود کرد و شما پیوسته صبح گاهان و شبان گاهان از کنار ویرانه های آن ها عبور می کنید.(۲) سپس

تأکید شده که با اندیشه و تعقّل در این واقعیّت تاریخی، انسان ها به درک حقیقت ـ که پروردگار عالَم، قادر مطلق است ـ نائل می شوند (افلا تعقلون).

ج) تکیه بر عقل فطری

این عبارت در قرآن نیست؛ ولی موارد زیادی مشاهده می شود که نشان می دهد انسان با رجوع به عقل فطری، وجود آفریدگار یکتا و دیگر صفات او چون علم و قدرت مطلق و تدبیر حکیمانه در اداره ی جهان را تصدیق می کند. به عبارت دیگر در این جا، به موجب آموزه های قرآن، این بیان دنبال می شود که تمام آن چه که در قسمت قبلی، به شکل راه معرفت خدا بر صاحبان عقل و اندیشه و تدبیر اشاره شد، مورد اذعان و اعتقاد مشرکان نیز بوده است. قرآن کریم این مطلب را زبان حال یا وجدان مشرکان و بت پرستان و گاه در شکل برهانِعقلی انکارناپذیر، مطرح کرده است. بیان قرآن در اشاره به زبان حال یا وجدان و فطرت پاک، در قالب پرسش و پاسخ و گاه بدون طرح سؤال و تنها با اشاره به درک فطری است. اکثر پرسش ها بدین قرار است: سؤال از آفریدگار (خالق) جهان

۱- طه (۲۰) : ۱۲۸ ؛ السجده (۳۲) : ۲۶.

۲- الصافات (۳۷) : ۱۳۴ ـ ۱۳۸.

هستی؛ این سؤال، در مورد آسمان ها و زمین(۱) ، و انسان(۲) نیز ذکر شده است؛

سؤال از پروردگـار (رب) آسـمان های هفت گانه و عرش عظیم؛ فرود آورنـده آب از آسـمان؛ مالکیّت زمین و کسانی که در آن هسـتند. سؤال از مالک مطلق موجودات، کسـی که به بی پناهان پناه می دهد و نیاز به پناه دادن کسـی ندارد(۳) . مشرکان در

جواب این سؤال هـا، از خـدا سـخن می گوینـد. این پاسـخ هـا بـا عبـارات متفـاوتی مطرح شـده است. در مواردی که سؤال از خـالقیّت و احیـای زمین مرده با باران است ــ که این نیز خود آفرینش است ــ پاسخ با عبارت لیقولون با دو تأکیـد ذکر شـده است. معنای این عبارت آن است که مشـرکان، بی درنگ می گوینـد : الله و [پروردگار] عزیز حکیم (زخرف). امّا در مواردی که سؤال از ربوبیّت و مالکیّت است، پاسخ با عبارت «سیقول» ذکر شده است (مؤمنون). هم چنین است که هرگاه مشرکان در کشتی می نشینند، خدا را خالصانه می خوانند؛ ولی آن گاه که نجات می یابند، مشرک می شوند(۴) . قرآن در آیه ای دیگر، بر این درک فطری ــ که آفریدگار و پروردگار جهان

هستی خداست ــ چنین استدلال کرده است:

اگر در آسـمان و زمین، معبودها و خـدایانی جز الله بود، هر دو فاسـد می شدند و نظام جهان برهم می خورد(۵) . مضمون این آیه، یک برهان عقلی است که مقدّمات

آن، یقینی و به برهان تمانع معروف است(۶) .

این افراد با آن که به خالقیّت و یکتایی خدا و ربوبیّت و مالکیّت او اذعان داشـتند، ولی مورد عتاب و توبیخ و تهدید قرآن قرار گرفته و دربـاره ی آن هـا گفته شـده است : «اکثرهم لا ـ یعقلون» ؛ «اکثرهم لا ـ یعلمون» ؛ «آن ها اهل افک و افترا هسـتند». این توبیخ بدان جهت است که اینان بر همان حالت پاک و خالص درک فطری باقی نماندند و

۱- العنکبوت (۲۹) : ۶۱، ۶۳ ؛ الزمر (۳۹) : ۳۸ ؛ لقمان (۳۱) : ۲۵.

۲- الزخرف (۴۳) : ۸۷.

۳- الزخرف (۴۳) : ، ۸۸.

۴- العنکبوت (۲۹) : ۶۵.

۵- الأنبیاء (۲۱) : ۲۲.

۶- ترجمه المیزان ۱۴ : ۳۷۵ ؛ نمونه ۱۳ : ۳۷۸.

به عبارت دیگر، درک فطری آن ها تحت تأثیر نیروی سرکش شهوت و غضب و تمایلات نفسانی سرکش قرار گرفت و فروغ آن کم شد. این معنا با صراحت بیش تری در سوره ی عنکبوت است. آن جا که می گوید:

آن ها وقتی به ساحل نجات رسیدند، مشرک شدند(۱) . بدین ترتیب، این دیدگاه

که مشرکان به لحاظ اعتقاد به خالقیّت و یگانگی آفریدگار، موحّد بودند و شرک آن ها مربوط به مقام الوهیّت و ربوبیّت است، جایگاهی ندارد.

د) هدف مند بودن جهان هستی

هدف مندی جهان آفرینش یکی از آموزه های اساسی قرآن است. این مهم، لازمه ی [فعل] آفریدگار یکتا، عالِم و قادر مطلق و مدبّر حکیم جهان هستی است. در قرآن، درباره ی این مطلب، به طور جداگانه و نیز در ضمن آموزه ی خداشناسی استدلال شده است. بنابراین، همان گونه که معرفت خدا با تفکّر امکان پذیر است، شناخت چگونگی عالم هستی از حیث هدف نیز با ادراک عقلی ممکن است. به جهت طولانی نشدن مقاله به ذکر یکی دو آیه، بسنده می شود. در یک جا، پس از اشاره به این که آفرینش آسمان ها و زمین و آمد و شد شب و روز، صاحبان عقل را نشانه ای است، به بیان مشخّصات اولوالألباب می پردازد و در این باره، متذکّر می شود که آنان خدا را در هر حالت یاد و در اسرار آفرینش آسمان ها و زمین تفکّر می کنند و می گویند؛ پروردگارا! این ها را بیهوده نیافریدی...(۲) . در جای دیگر آمده است که خدا خورشید را روشنایی و ماه را نور

داد و آن ها را در منزل گاه هایی مقدّر کرد تا سال ها و حساب کارها را بدانید؛ خداوند این را جز به حق نیافریده است و او آیات خود را به اهل دانش، شرح می دهد(۳) .

امکان معاد

قرآن در بیان امکان معاد، هم استدلال عقلی آورده و هم به وجدان و ادراک فطری ارجاع داده است.

نمونه هایی از استدلال های قرآنی؛ چنان که اشاره شد، استدلال های منطقی

۱- العنکبوت (۲۹) : ۶۵.

۲- آل عمران (۳) : ۱۹۰ و ۱۹۱.

۳- یونس (۱۰) : ۵.

قرآن، بیش تر بر روی موضوع امکان معاد تکیه می کند؛ چرا که اکثر منکران، آن را محال می پنداشتند. در برخی از این استدلال ها، به نمونه های وقوع زندگی پس از مرگ و نیز ایجاد جنبه ای از نیستی در مقدّمات، استفاده شده است. نمونه هایی که در وقوع آن ها تردیدی وجود ندارد و براساس آموزه های مسلّم قرآنی، این نشانه ها را صاحبان عقل و اندیشه درک می کنند.

الف) حیات انسان پس از مرگ؛ قرآن به ذکر نمونه هایی از حیات پس از مرگ اشاره کرده است که بعضی از این نمونه ها، به حیات انسان پس از مرگ مربوط است و بعضی به نمونه هایی که در طبیعت اتّفاق می افتد. نمونه انسانی آن، داستان فردی مقتول از بنی اسرائیل است که بستگان او نسبت به قاتل وی به تردید و اختلاف افتادند. خداوند به منظور رفع اختلاف و نشان دادن واقعیّتِ امکان معاد یا حیات پس از مرگ، به آنان دستور داد تا قسمتی از [اعضای] گاو معروف بنی اسرائیل را به مقتول بزنند. آنان چنین کردند و وی زنده شد. این نمونه ی حیات پس از مرگ _که به قدرت و علم خدا تحقّق پیدا کرد_ نشانه ی روشنی است بر این که خداوند مردگان را این گونه زنده می کند و کشف این رابطه، برای صاحبان عقل قابل درک و فهم می باشد(۱) .

ب) حیات زمین پس از مرگ؛ این بیان، بارها در قرآن تأکید شده است. در برخی موارد، با ذکر زمینه ها و عوامل ایجاد آن مانند وزش بادها و حرکت ابرها و فرود آمدن باران و روییدن باغ های سرسبز و دانه های قابل درو و در نتیجه حیات زمینِ مرده همراه است و گاه بدون این مقدّمات هم ذکر شده است.(۲) این اتّفاق مهم که هر سال روی می دهد، دلیل روشنی است بر امکان حیات پس از مرگ انسان ها؛ البتّه این رابطه را صاحبان عقل و بصیرت درک می کنند.(۳)

ج) تکیه بر قدرت خدا در آفرینش نخستین؛ در قرآن بر امکان معاد، بارها به

۱- البقره (۲) : ۷۲ _ ۷۳.

۲- فاطر : ۹ ؛ ق : ۹ _ ۱۱ ؛ الحدید (۵۷) : ۱۷.

۳- فاطر : ۹ ؛ ق : ۹ _ ۱۱ ؛ الحدید (۵۷) : ۱۷.

آفرینش نخستین پدیده ها و از جمله انسان، تکیه شده است. در یک جا آمده است : آیا نمی دانند خداوندی که آسمان ها و زمین را آفرید و از آفرینش آن ها خسته نشد، قادر است که مردگان را زنده کند؟ آری! او بر هر چیز تواناست(۱) . در این آیه،

افلاـیرون است که هم بر امکان درک رابطه ی آفرینشِ نخستین با حیاتِ پس از مرگ دلالـت دارد و هم بر یقینی بودن این نوع ادراک. در جای دیگر نیز آمده است که: آیا ما از آفرینش نخستین عاجز ماندیم که قادر بر آفرینش مجدّد نباشیم؟(۲) مراحل

آفرینش انسان از خاک، نطفه، علقه (خون بسته شده)، مضغه (هم چون گوشت جویده)، طفل، هریک نمونه ی دیگری از آفرینش نخستین را مطرح می کند. این نحو آفرینش ــ که نشان از قدرت خدا دارد ــ در نظر قرآن، دلیل روشن و انکارناپذیر بر امکان رستاخیز و حیات پس از مرگ دانسته شده است(۳) . همین استدلال، با تکیه

بر مرحله ی دوم از مراحل پنج گانه ی آفرینش، یعنی نطفه و قدرت خدا در ایجاد انسان، مورد تأکید قرار گرفته است(۴) و سرانجام خداوند، ارتباط امکان معاد با

قدرت لاـیزال خود در آفرینش نخستین را در یک جمله چنین می گوید که: همان گونه که شما را از آغاز آفرید، باز می گرداند(۵) .

د) تکیه بر درک فطری؛ ادراک این حقیقت که معاد امکان عقلی دارد و امری محال نیست، نه تنها آگاهانه و با تذکّر و تأمّل در برخی مقدّمات روشن و بدیهی امکان پذیر است، بلکه انسان با رجوع به وجدان پاک و حال فطری، آن را درمی یابد. جالب است که قرآن در بیان معرفت های وجدانی و فطری انسان ها، موضوع را در قالب پرسش و پاسخ مطرح می کند. در این پرسش ها، نه حال فعلی افراد بلکه حال وجدانی و درونی آنان مخاطب قرآن است؛ چرا که شاید در برخی انسان ها چون مشرکان، زیر فشار تمایلات شهوات و غضب، [عقل] فروغ چندانی نداشته باشد.

۱- الأحقاف (۴۶) : ۳۳.

۲- ق : ۱۵.

۳- الحج (۲۲) : ۵.

۴- الواقعه (۵۶) : ۵۷ ــ ۶۲.

۵- الأعراف (۷) : ۲۹.

در مورد امکان معاد، پرسش از کسانی است که حیات پس از مرگ را افسانه ی گذشتگان می پنداشتند. پرسش ها اغلب از مالك و ربّ و حاکم علی الاطلاق جهان هستی است و منکران در پاسخ، از خدا، سخن بر زبانِ حال رانده اند. قرآن در اثبات امکان معاد، به گرفتن اعتراف از منکران، بسنده کرده است؛ گویا میان اعترافات ایشان و امکان معاد، رابطه ی تلازم وجود دارد.

به عبارت دیگر، امکان معاد از لوازم قطعی اعتقاد به مالکیّت و ربوبیّت و حاکمیّت خدا بر جهان هستی است و این رابطه، با تأمّل و یادآوری اندیشمندانه و خالصانه حاصل می شود. با عنایت به این تلازم، قرآن با این افراد با لسان عتاب و توبیخ سخن گفته است(۱) .

درک و شناخت حقایق

حق در نظر قرآن، عبارت است از آن چه که واقعیّت دارد. واقعیّت هر چیز، متناسب با نحوه ی وجود و تحقّق آن است. اندیشه و سخن حق، آن است که با واقع و خارج مطابقت داشته باشد، حال یا در عالم خارج یافت می شود یا با دلیل قطعی، آن را اثبات می کنیم. فعل و عمل حق، آن است که هدف آن، معیّن و محقّق شده باشد. در مقابل حق، باطل قرار دارد(۲) . با این ملاحظه،

حقّانیّت کتب آسمانی و از جمله قرآن و حقّانیّت پیامبران الهی، بدان معناست که این ها در واقع، از طرف خدا فرستاده شده اند و دلیل قطعی بر اثبات آن ها وجود دارد. قرآن در موارد متعدّد، به گونه های مختلف، نشان می دهد که انسان ها با تعقّل و تدبّر و تفکّر، توانایی شناخت حق را دارند. از جمله اموری که در اثبات حقّانیّت آن ها و ابطال پندارهای مخالف، به عقل و فکر و تدبّر ارجاع داده شده، موارد زیر است:

الف ــ استقلال حضرت ابراهیم (علیه السلام) در پیامبری و عدم وابستگی او به یهود و نصاری؛ یهودیان و مسیحیان هر کدام مدّعی بودند که جناب ابراهیم از آن هاست ولی سخن و ادّعای هیچ کدام درست نبود؛ چرا که او قبل از موسی و مسیح زندگی

۱- المؤمنون (۲۳) : ۸۲ ــ ۸۹.

۲- المیزان :۱۱ ۳۳۵.

کرده بود و تورات و انجیل نیز بعدها نازل شد. این مطلب با اندکی تأمّل و تعقّل آشکار است و بنابراین، قرآن با لحن عتاب آلودی به آن ها متذکّر می شود که: چرا اندیشه نمی کنید(۱) .

ب ـ حقّانیّت قرآن و پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم)؛ این دو از هم جدا نیست و لازم و ملزوم یکدیگرند؛ چه، قرآن سند اساسی و معجزه ی قاطع آن حضرت است. از این رو، در موردی که بر حقّانیّت قرآن تأکید شده است در واقع دلیل بر حقّانیّت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز هست؛ چنان که دلیل بر حقّانیّت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بر حقّانیّت قرآن نیز دلالت دارد. در قرآن، استدلال هایی که بر حقّانیّت قرآن و پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) صورت گرفته، مستقلّ و خاصّ و گاه با استعانت از یکدیگر، به ویژه حقّانیّت قرآن است. از جمله ی این استدلال ها، چنین است:

۱ـ عدم اختلاف و تناقض در قرآن: این مهم با تدبّر و تعقّل در قرآن، معلوم می شود. عدم اختلاف در قرآن، نشان از آن دارد که از خداست؛ چه، اگر از غیر خدا بود، سرشار از اختلاف می شد(۲) . این حکم عقل، به قرینه ی عبارت افلا یتدبرون

در آیه، قطعی است.

۲ـ آشکار بودن حقّانیّت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم): پیامبر اسلام، در برابر درخواست های مخالفان، خود را چنین معرّفی می کند:

خزائن خدا دست من نیست و من از غیب آگاه نیستم؛ فرشته نیز نیستم و تنها از آن چه بر من وحی می شود پیروی می کنم.

سپس در ادامه ی آیه، خدا به پیامبر، متذکّر می شود که به آن ها بگو آیا بینا و نابینا مساوی اند؟ چرا فکر نمی کنید؟(۳) در پیوند جمله ی پایانی آیه با جمله های قبل،

چند احتمال مطرح است ولی یک احتمال از میان آن ها با سیاق آیه، هم خوانی بیش تری دارد و آن احتمال این است که حقّانیّت پیامبر آشکار است و تنها چشم بینا

۱- آل عمران (۳) : ۶۵.

۲- النساء : ۷۲.

۳- الأنعام (۶) : ۵۰.

می خواهد که آن را ببیند و درک کند و اگر قبول ندارند، نه به خاطر پیچیدگی موضوع است، بلکه ایشان بینا نیستند؛ آیا بینا و نابینا یکسان هستند؟(۱)

۳_ تأمّل و تدبّر در سرگذشت مخالفان پیامبران پیشین: قرآن در برابر شبهه هایی که نسبت به حقّانیّت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم)، از جانب مخالفان لجوج مطرح می شود، هشدار می دهد که آن ها را مجازات خواهد کرد؛ چنان که پیشینیان شان را مجازات کرد. بر این پایه، تأمّل و تدبّر در احوال مخالفانِ پیامبران پیشین را تأکید می کند.

ما هیچ پیامبری را قبل از تو نفرستادیم، مگر آنکه آن ها مردانی بودند که وحی به آن ها فرستاده می شد. آیا آن ها در زمین سیر نمی کنند تا ببینند سرانجام اقوام گذشته چگونه بود؟ سرای آخرت برای پرهیزکاران مسلماً بهتر است؛ چرا فکر و اندیشه ی خود را به کار نمی اندازید.(۲)

۴_ نداشتن چشمداشت پاداش از مردم: یکی از آموزه های قرآن _که خاستگاه عقلی دارد_ وجود رابطه ی جدایی ناپذیر، میان عمل و انتظارات است. هرگاه عمل و قول، خدایی باشد و نفع و ضرر انسان در آن مطرح نباشد، چنین فردی، پاداش عمل خود را تنها از خدا می خواهد و چشمداشتی از مردم ندارد. بدین ترتیب، معلوم می شود که او در این ادّعایی که دارد، صادق است. پیامبران الهی نیز، چنین بودند. هود پیامبر به قوم خود گفت:

من در دعوت خود، هیچ گونه چشمداشتی از شما ندارم و پاداشی از شما نمی خواهم، تنها اجر و پاداش من بر آن کسی است که مرا آفرید؛ چرا تعقّل نمی کنید؟(۳)

هم چنین از این آیه، استفاده می شود که فرستادن پیامبران به منظور هدایت مردم، از لوازم آفریدگاری جهان هستی است.

۵_ سخن نراندن پیامبر از آیات قرآن، پیش از چهل سالگی: قرآن از زبان پیامبر،

۱- نمونه ۵ : ۲۴۸.

۲- یوسف (۱۲) : ۱۰۹.

۳- هود (۱۱) : ۵۱.

خطاب به ناباوران به حقّانیّت الهی قرآن و پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به دوران چهل ساله ی زندگی ایشان پیش از رسیدن به مقام نبوّت و رسالت اشاره کرده است. دوره ای که به حسب معمول، طولانی بوده است و پیامبر از قرآن، چیزی بر زبان جاری نکرده و مردم نیز از او سخنی نشنیده اند. این سابقه گویای آن است که او پس از این دوره ی چهل ساله، به مقام نبوّت و رسالت رسید و سخنانی که به نام کلام خدا، بر زبان جاری کرد، سخنان او نبوده، بلکه کلام خدا بوده است. این رابطه با ابزار تعقّل و اندیشه ی کشف شدنی است؛ افلا تعقلون(۱) .

انسان شناسی

در مقوله ی هستی شناسی قرآن، انسان پس از خدا، بلندترین جایگاه را در میان آفریدگان دارد؛ چه، تمام هستی در عالم جمادات و نباتات و حیوانات و معنویّات، نظیر پیامبران و کتب آسمانی در خدمت حیات مادّی و معنوی انسان گذاشته شده است؛(۲) ولی با این وجود، او هیچ استقلالی در وجود و

آثار آن ها ندارد. او موجودی وابسته و نیازمند است و باید تنها در برابر خدا کرنش و خود را تسلیم کند. قرآن این حقیقت را بر این محور یادآور شده است که آفریدگار تمام هستی، خداست و اداره ی آن نیز، در دست اوست و دیگر موجودات همه ناتوان و نیازمند هستند و شایستگی اولوهیّت و عبودیّت را ندارند. این حقیقت، گاه با تکیه بر وجود آفریدگار هستی بخش، عالِم و قادر مطلق و حکیم بیان شده، اگرچه به ظاهر از ناتوانی انسان و دیگر موجودات سخن گفته نشده است. نمونه ی این گونه بیان ها، با نام خداشناسی و معادشناسی مطرح است و گاه نیز موقعیّت نیازمندی موجودات و از جمله انسان، تذکّر داده شده است. از جمله ی این موارد چنین است:

* غیر از خدا کسی نفع رساننده و بازدارنده ی ضرر و نیز جواب گوی پرسش انسان ها نیست:

آیا این بت پرستان با دیده ی بصیرت و تأمّل نمی بینند (افلا یرون) که این گوساله،

ص: ۴۵

۱- یونس (۴۰) : ۱۶.

۲- مانند: طه (۲۰) : ۵۴ ؛ ص (۳۸) : ۲۷۲.

پاسخ آن ها را نمی دهد و هیچ گونه ضرری از آن ها دفع نمی کند و سودی به آن ها نمی رساند(۱) . این معنا را از زبان ابراهیم پیامبر (علیه السلام) خطاب به بت پرستان نیز داریم

که: آیا شما معبودهای غیر خدا را می پرستید که نه کمترین سودی به حال شما دارند و نه کوچک ترین ضرری؟ اف بر شما و بر این معبودهایی که غیر از خدا انتخاب کرده اید؛ آیا هیچ اندیشه نمی کنید؟ (افلا تعقلون)(۲)

* ناپایداری موجودات و نعمت های این جهان:

آیا افراد مغرور و سرکش با دیده ی تدبّر نمی بینند (افلا یرون) که این جهان و نعمت های آن پایدار نیست و ما مرتّب از زمین و مردم آن می کاهیم؟ آیا با این حال، آن ها غالب اند یا ما؟(۳) در تفسیر جمله ی «انا ناتی الارض ننقصها من اطرافها»

احتمالات مختلفی مطرح شده، ولی احتمال مناسب تر همان است که در بالا اشاره شد.(۴)

شناخت آموزه ها و پیام های قرآن

پیش از این، به شناخت حقّانیّت قرآن اشاره شد. پس از شناخت الهی بودن قرآن، سخن این است که با تعقّل و تدبّر و تفکّر در آیات قرآن، به مقاصد و پیام ها و آموزه های آن دست می یابیم.

* شناخت حقّانیّت قرآن و پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در گرو شناخت آموزه های قرآن است : قرآن در هر دو مورد شناختِ حقّانیّت قرآن و پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به قرآن استناد کرده است و آن جا که عدم وجود اختلاف در قرآن، نشانه ی حقّانیّت آن می شود(۵) ،

گویای این مطلب است؛ چه، بدون توانایی انسان در شناخت قرآن، این استدلال ناتمام است. هم چنین این مطلب از استدلال قرآن بر حقّانیّت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، آشکار است؛ چه، قرآن با استناد به این که اگر قرآن ساخته و پرداخته ی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده است و او مقام و مسئولیّت پیام رسانی خدا را نمی داشت، می بایست در طول

۱- طه (۲۰) : ۸۹.

۲- الأنبیاء (۲۱) : ۶۶ _ ۶۷.

۳- الأنبیاء (۲۱): ۴۴.

۴- نمونه:۱۳ ۴۱۵ _ ۴۱۶.

۵- النساء (۴) : ۸۲.

دوره ی طولانی چهل ساله ی پیش از بعثت نیز، این سخنان را بر زبان، جاری می ساخت(۱) . روشن است که این استدلال، آن گاه تمام است که قرآن در نزد مردم

عصر ظهور _که مخاطب خاصّ این استدلال هستند_ فهم پذیر و قابل تعقّل باشد.

* دعوت و فراخوان قرآن به تدبّر در آن:

در این فراخوان، مردم به تدبیر و تعقّل و تفکّر در قرآن دعوت شده اند؛ البتّه می دانیم که دعوت قرآن، یک فراخوان ساده نیست؛ بلکه توأم با توبیخ و تهدید ناهمراهان و سهل انگاران است. این فراخوان با عبارت افلا یتدبرون(۲) ؛

افلاتعقلون(۳) ؛ افلم یدّبروا(۴) ؛ لیدبروا(۵) ؛ لعلهم یتفکرون(۶) ؛ لعلکم تعقلون(۷) بیان

شده است. پیش از این اشاره شد که عبارت افلا، افلم، لعل افزون بر آن که گویای نوع معرفت برتر و ژرف تر آدمی است، نشان می دهد که این معرفت اگر حاصل شود، عاری از شکّ و ریب است؛ به علاوه، تصریح شده است که قرآن بدین سبب به زبان عربی نازل شده است تا مردم در آن تدبیر کنند و صاحبان خرد (اولوالألباب) از آن متذکّر شوند.(۸)

شناخت بایدها و نبایدها

یکی از آموزه های مهمّ قرآنی اعتماد به عقل در شناخت بایدها و نبایدهاست. قرآن معمولا در این مورد، طرح مسأله کرده و اذعان به بایستگی و نبایستگی آن را به عقل واگذار کرده است. گویا عقل در تشخیص امور بایسته و نابایسته، قابلیّت لازم را دارد. از جمله ی این امور است:

_ هم راهی قول با عمل : قرآن با عبارت استفهام انکاری، مردم را از گفتار بدون عمل، نهی می کند و متذکّر می شود که این اخلاقِ نابایسته را عقل درک می کند :

۱- یونس (۱۰) : ۱۶.

۲- النساء (۴) : ۸۲ ؛ محمّد (۴۷) : ۲۴.

۳- الأنبیاء (۲۱) : ۱۰.

۴- المؤمنون (۲۳) : ۶۸.

۵- ص (۳۸) : ۲۹.

۶- النحل (۱۶) : ۴۴.

۷- یوسف (۱۲) : ۲ ؛ الزخرف : ۳.

۸- ص (۳۸) : ۲۹.

(اتامرون الناس بالبر و تنسون انفسکم و انتم تتلون الکتاب افلا تعقلون)(۱) .

ـ برتری سرای دیگر بر سرای این دنیا: قرآن محلّ زندگی انسان را دو سرا قائل است و خصوصیّات هریک را به اجمال ذکر کرده است. با این حال، بارها تصریح کرده که جهان آخرت، از سرای دنیا بهتر است و انسان باید در پی سرای بهتر باشد. این تشخیص تنها بنابه گفته ی خدا مطرح نیست؛ بلکه عقل نیز به آن اذعان دارد : (و ما الحیاه الدنیا الا لعب و لهو و للدار الاخره خیر للذین یتقون افلا تعقلون)(۲) .

ـ عاقبت اندیشی در کارها: قرآن این مطلب را از زبانِ ناباورانِ به حقّانیّتِ پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) ذکر کرده است. در این نقل قول آمده که عدّه ای از ناباوران اهل کتاب، به بعضی دیگر از همین افراد ـ که با توجّه به صفات پیامبر آخرالزّمان در کتب خود به اسلام گرایش پیدا کرده اند و در ظاهر، آن صفات را بر مسلمانان بازگو می کردند ـ اعتراض کرده و متذکّر شده اند که چرا شما این مطالب را به مسلمانان می گویید تا آن ها در قیامت، در پیشگاه خدا، بر ضدّ شما به آن استدلال کنند؟ چرا اندیشه نمی کنید؟ (قالوا اتحدثونهم بما فتح الله علیکم لیحاجوکم به عند ربکم افلا تعقلون)(۳) .

ـ وفای به عهد: به موجب آموزه های قرآن، این بایستگی را عقل تشخیص می دهد. قرآن در این باره، دو نمونه ی عینی از پیمان شکنی را ذکر کرده است که زشتی آن کارها بر عقل پوشیده نیست؛ یکی نپرستیدن شیطان و دیگری پرستیدن خدا: (الم اعهد الیکم یا بنی آدم الا تعبدوا الشیطان... و ان اعبدونی... افلم تکونوا تعقلون)(۴) .

ـ عدم پیروی از دشمن و اطاعت از دوست صادق و هدایت یافته:

به موجب آن آیه، در عدم اطاعت از شیطان، یک پیمان از انسان گرفته شده است که شیطان دشمنی آشکار و در مقابلِ اطاعت از خداست و به این دلیل، پیمان

۱- البقره (۲) : ۴۴.

۲- الأنعام : ۳۲؛ الأعراف (۷) : ۱۶۹ ؛ یوسف (۱۲) : ۱۰۹ ؛ القصص (۲۸) : ۶۰.

۳- البقره (۲) : ۷۶.

۴- یس (۳۶) : ۶۰ـ ۶۲.

الهی با انسان تلقّی شده است که [عبادت] خدا در صراط مستقیم است: (انه لکم عدو مبین... هذا صراط مستقیم).

ــ رازداری راه پیشگیری از شرّ دیگران: قرآن توصیه می کند، محرم اسراری از غیر خود انتخاب نکنید، آن ها از هر گونه شرّ و فسادی درباره ی شما کوتاهی نمی کنند. آن ها دوست دارند که در رنج و زحمت باشید. دشمنی از دهان شان آشکار شده است و آن چه در دل های شان پنهان می دارند، از آن مهم تر است.(۱)

ــ رعایت احترام در شأن افراد : یکی از مصادیق این اخلاق نیکو، نحوه ی رفتار مسلمانان با پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) است: (ان الذین ینادونک من وراء الحجرات اکثرهم لا یعقلون)(۲) .

شناخت اصول و علّت احکام

به موجب ظاهر برخی از آیات قرآن، احکام الهی بر علل و مصالح و مفاسد واقعی استوار است و این علل، با اندیشه و تعقّل خالص شناخته می شود. در مواردی، پس از جمله ای از احکام شرعی، عبارت: لعلکم تعقلون(۳) ؛ و لعلکم تذکرون(۴) ذکر شده است. آشکار است که منظور از توانایی عقل

در فهم احکام این است که علّت جعل آن ها را در قالب مصلحت و مفسده درک می کند. پس به دو نمونه اشاره می شود:

* در دو آیه ی سوره ی انعام، ده مورد حرام دانسته شده است: شرك به خدا، نیکی نکردن به پدر و مادر، کشتن اولاد از ترس فقر، نزدیکی به فواحش، کشتن انسان بی گناه(۵) ، نزدیکی به مال یتیم به جز به قصد اصلاح، به عدالت وفا نکردن

حقّ پیمانه و وزن، رعایت نکردن عدالت در سخن، وفا نکردن به پیمان خدا و [در آخر،]گام نهادن در راه های انحرافی و پراکنده(۶) . پنج مورد آیه ی نخست، اموری

۱- آل عمران (۳) : ۶۵.

۲- الحجرات (۴۹) : ۴.

۳- البقره (۲) : ۲۴۳ ؛ الأنعام (۶) : ۱۵۱.

۴- الأنعام (۶) : ۱۵۲.

۵- الأنعام (۶) : ۱۵۱.

۶- الأنعام (۶) : ۱۵۲.

توصیف شده اند که عقل، آنها را درک می کند و پنج امر آیه ی دوم اموری اند که انسان با یادآوری، آن ها را می شناسد. در این جا، به کلام علّامه ی طباطبایی در توضیح عبارت لعلکم تعقلون و لعلکم تذکرون _که در ذیل دو آیه ی یاد شده آمده است _ اشاره می شود. وی با تعبیر از فرمان های ده گانه ی یاد شده، به کلیّات دین متذکّر شده که پنج فرمان نخست، اموری هستند که فطرت خالص و پاک انسان، آن ها را در همان توجّه اوّلیّه، درک می کند و پنج فرمان دوم، اموری هستند که در ظهور، همانند پنج فرمان نخست نیستند؛ بلکه انسان در شناخت آن ها، افزون بر تعقّل، به تذکّر نیز نیاز دارد و این تذکّر عبارت است از این که انسان به مصالح و مفاسد کلّی و عامّ آن ها _که در نزد عقل فطری معلوم است _ رجوع کند.(۱) وی

هم چنین این قول را به فخررازی نیز نسبت داده است.(۲)

_ نفی گناه از افرادی چون: نابینا و لنگ و بیمار؛ غذا خوردن افراد در خانه ی خودشان (خانه های فرزندان یا همسران بدون اجازه ی خاصّی) و [با اجازه غذا خوردن در] خانه های پدر، مادر، برادران، خواهران، عموها، عمّه ها، دایی ها، خاله ها یا خانه هایی که کلیدش در اختیار آن هاست و نیز خانه های دوستان؛ غذا خوردن به طور دسته جمعی یا جداگانه؛ توصیه به سلام کردن، هنگام ورود به خانه ای(۳) ، احکام مربوط به طلاق و عدّه و شیر دادن مطلّقه به فرزندش و در خلال

آن ها، بعضی از احکام نماز.(۴) از جمله ی این احکام، وصیّت به همسران، در

آستانه ی مرگ است _که تا یک سال، آن ها را (با پرداختن هزینه ی زندگی) بهره مند سازند_ به شرط این که آن ها (از خانه ی شوهر) بیرون نروند... و زنان مطلّقه را هدیه ی مناسبی لازم است؛ سپس تذکّر داده شده است که: (کذلک یبین الله آیاته لعلکم تعقلون)(۵) .

۱- المیزان ۷ : ۳۷۹.

۲- المیزان ۷ : ۳۸۰ و ۳۸۱.

۳- النور (۲۴) : ۶۱.

۴- البقره (۲) : ۲۲۸ _ ۲۴۲.

۵- البقره (۲) : ۲۴۰ _ ۲۴۲.

موانع تعقّل در قرآن

در این نوشتار، عبارت عقل فطری و عقل خالص یا پاک، بارها تکرار شده است و این عبارت، جعل اصطلاحی از جانب نگارنده یا مفسّران بزرگ قرآن نیست؛ بلکه برگرفته از آموزه های مهمّ قرآن است. چه، قرآن به همان اندازه که از اهمّیّت و ارزش عقل گفته، از عدم تعقّل انسان ها در رویارویی با حقایق تهدیدآمیز نیز سخن گفته است. جمع بندی این دو گزارش، آن است که عقل در شرایطی و تحت تأثیر عواملی، فروغ خود را از دست می دهد یا به مرتبه ی نزدیک به بی فروغی می رسد. شناخت این شرایط و عوامل، پیچیده نیست و با تأمّل در آیات قرآن، به ویژه، در مواردی که از بی فروغی یا کم فروغی عقل سخن به میان آمده است به اسباب و عوامل آن، آگاه می شویم. با ملاحظه ی این پیشنهاد، موارد بسیاری آشکار می شود؛ ولی با تأمّلی در همه ی این موارد ــ که با الهام از عبارات آیات، به دست می آید ــ روشن می شود که همه ی آن ها، به یک عامل اساسی برمی گردند و آن غلبه ی تمایلات شهوانی و غضبی و جهت گیری زندگی انسان در تأمین آن خواسته هاست. در این باره، به نمونه هایی اشاره می شود:

ــ فسق: انا منزلون علی اهل هذه القریه رجزا من السماء بما کانوا یفسقون ــ و لقد ترکنا منها آیه بینه لقوم یعقلون(1) .

ــ انحراف قلبی : فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنه و ابتغاء تأویله... و ما یذکر الا اولوالالباب(2) .

ــ بت پرستی و تکیه بر غیر خدا: ولئن سالتهم من نزل من السماء ماء فاحیا به الارض من بعد موتها لیقولن الله قل الحمدلله بل اکثرهم لا یعقلون ؛ ولا تکونوا کالذین قالوا سمعنا و هم لا یسمعون ــ ان شر الدواب عندالله الصم البکم الذین لا یعقلون ؛ و منهم من یستمعون الیک افانت تسمع الصم و لو کانوا لا یعقلون ؛ ام اتخذوا من دون الله شفعاء قل

ص: ۵۱

۱- العنکبوت (۲۹) : ۳۴ ــ ۳۵.

۲- آل عمران (۳) : ۷.

اولو كانوا لا يملكون شيئآ و لا يعقلون.(۱)

ـ ظاهربيني يا سطحی نگری: افلم يسيروا فی الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها فانها لا تعمی الابصار و لكن تعمی القلوب التی فی الصدور(۲) .

ـ جهل يا نادانی: و تلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون ؛ و اذا ناديتم الی الصلوه اتخذوها هزوا و لعبا ذلك بانهم قوم لا يعقلون.(۳)

ـ پيروی شيطان: الم اعهد اليكم يا بنی آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين ـ و ان اعبدونی هذا صراط مستقيم ـ و لقد اضل منكم جبلّا كثيرآ افلم تكونوا تعقلون(۴) .

ـ تقليد كوركورانه: و اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آبائنا اولوا كان آبائهم لا يعقلون شيئآ و لا يهتدون(۵) .

ـ كفر: مثل الذين كفروا كمثل الذی ينعق بما لا يسمع الا دعاء و نداء صم بكم عمی فهم لا يعقلون ؛ ما جعل الله من بحيره ولا سائبه ولا وصيله ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون علی الله الكذب و اكثرهم لا يعقلون.(۶)

ـ نفاق : لا يقاتلونكم جميعآ الا فی قری محصنه او من وراء جدر باسهم بينهم شديد تحسبهم جميعآ و قلوبهم شتی ذلك بانهم قوم لا يعقلون(۷) .

ـ تعصّب دينی : يا اهل الكتاب لم تحاجون فی ابراهيم و ما انزلت التوراه و الانجيل الا من بعده افلا تعقلون(۸) .

ص: ۵۲

۱- العنكبوت (۲۹) : ۶۳ ؛ الأنفال (۸) : ۲۲ ؛ يونس (۱۰) : ۴۲ ؛ الزمر (۳۹) : ۴۳.

۲- الحج (۲۲) : ۴۶.

۳- العنكبوت (۲۹) : ۴۳ ؛ المائده (۵) : ۵۸

۴- يس (۳۶) : ۶۰ ـ ۶۲.

۵- البقره (۲) : ۱۷۰.

۶- البقره (۲) : ۱۷۱ ؛ المائده (۵) : ۱۰۳.

۷- الحشر (۵۹) : ۱۴.

۸- آل عمران (۳) : ۶۵.

این دلبستگی ها موجب می شود که منافذ روشنایی و فروغ عقل و قلب بسته شود؛ افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها(1)
. چنین انسانی در واقع، به تعبیر

۱- محمّد (۴۷) : ۲۴.

قرآن، نابیناست و از مرتبه ی انسانیّت، ساقط شده است.

عقل دلیل اعتماد به نقل

اعتماد به نقل، یکی از نتایج و آثار اعتماد به عقل است. این معنا در قرآن، در مواردی که عقل و سمع در کنار هم مطرح شده اند، استفاده می شود. آیات زیر، در همین ارتباط است : ام تحسب ان اکثرهم یسمعون او یعقلون ان هم الا ـ کالأنعام بل هم اضل سبیلا ؛ و قالوا لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر.(۱) ظاهر کلمه ی «او»

ـ که بر انفصال و استقلال دو طرف آن دلالت می کند ـ آن است که سمع و عقل یا نقل و عقل در عرض یکدیگر و به نام دو منبع معرفت، در قرآن به رسمیّت شناخته شده اند. اقوال مفسران در بیان جمع میان این دو عبارت مختلف است و از آن جا که به نظر نگارنده، بسیاری از این اقوال با ظاهر آیه ـ که در پی بیان یک قاعده کلی است ـ سازگاری ندارد، از ذکر تک تک آن ها در این مجال خودداری می شود و تنها به ذکر دو نمونه بسنده می شود: استماع، ناظر به فهم سخن پیامبر و آیات قرآن است و تعقّل، ناظر به فهم معجزات و دلایل توحید(۲) . این دو مفهوم به یک معنا گرفته

شده اند(۳) ، گوش و شنوایی ناظر به طریق معرفت است و عقل به تعمّق در آفاق

حق(۴) . قول مناسب تر آن است که سمع و عقل هرکدام طریقی مستقل به سوی

سعادت اند؛ به این بیان که وسیله ی آدمی به سوی رشد، یکی از این دو راه است: یا آن که خودش تعقّل کند و حق را تشخیص بدهد و پیروی کند یا از کسی که همان تعقّل را دارد و خیرخواه هم هست بشنود و پیروی کند(۵) ؛ چنان که در بالا اشاره

شد، قرینه ی تقابل این دو مفهوم در آیات مذکور که با أو به اصطلاح منقطعه نشان

۱- الفرقان (۲۵) : ۴۴ ؛ الملک (۶۷) : ۱۰.

۲- مجمع البیان ۴ : ۱۷۱ ؛ مواهب علیه ۳ : ۲۷۲ ؛ منهج الصادقین ۶ : ۳۸۳ ؛ اثنی عشری ۹ : ۳۴۵ ؛ شبر ۱ : ۳۶۴ ؛ خسروی ۶ : ۲۳۲.

۳- البیان ۴ : ۱۷۱ ؛ گازر ۷ : ۲۲ ؛ انوار درخشان ۱۱ : ۴۷۸.

۴- من وحی القرآن ۱۷ : ۵۸.

۵- المیزان ۲ : ۲۵۰ ؛ احسن الحدیث ۷ : ۲۹۷ ؛ بیان السعاده ۳ : ۱۴۲.

داده شـده و نیز اشـتمال سـمع در قرآن بر تفکّر و تعقّل، می توانـد مؤیّـد این معنا باشد. بنابراین، اعتماد به سـمع، باز به موجب حکم عقل فطری است.

نکته ی پایانی

در برخی از آیـات، عـدم تعقّـل و تفکّر و مفـاهیم مشـابه، بـه اکـثریّت مردم تخصـیص داده شـده اسـت. ام تحسـب ان اکـثرهم یسمعون او یعقلون ؛ بل اکثرهم لا یعقلون.(۱) این

تخصیص بدان جهت است که شاید در میان آن ها، افرادی واقعاً فریب خورده باشند و با مواجه ی به حق، آن را بپذیرند(۲) یا بدان جهت است که آن عدّه ی کم، در طریق

حق، تعقّل کرده انـد، ولی به جهت اسـتکبار یا حبّ ریاست، مکابره و معانـده می کنند.(۳) نکتـه دیگر آن است که در قرآن، علم یک مرتبه مقدّم بر تعقّل است و این

یعنی، عالمان اهل تعقّل اند. و ما یعقلها الا العالمون(۴) و یا کذلک یبین الله لکم آیاته

لعلکم تعقلون. با بیان، علم حاصل می شود و علم مقدّمه و وسیله ی عقل است(۵) .

بنابراین، بیانات قرآن، مقدّمات تعقّل اند. در پایان، یادآور می شوم که ترجمه ی آیات، از تفسیر نمونه بوده است.

۱- الفرقان (۲۵) : ۴۴ ؛ العنکبوت (۲۹) : ۶۳ ؛ المائده (۵) : ۱۰۳.

۲- نمونه ۱۵ : ۹۷ ؛ الکاشف ۵ : ۴۷۱ ؛ اطیب البیان ۹ : ۶۲۶.

۳- منهج الصادقین ۶ : ۳۸۳ ؛ صافی ۴ : ۱۶ ؛ کنزالدقایق ۹ : ۴۰۴ ؛ شبر ۱ : ۳۶۴.

۴- العنکبوت (۲۹) : ۴۳.

۵- المیزان ۲ : ۲۵۰.

فهرست منابع

ـ قرآن کریم.

ـ حسینی شاه عبدالعظیمی، سید حسین. تفسیر اثنی عشری. تهران : انتشارات میقات، چاپ اول ۱۳۶۴.

ـ حسینی همدانی، سید محمد. انوار درخشان. تهران: کتاب فروشی لطفی، ۱۳۸۰ ق.

ـ خزاعی نیشابوری، حسین بن علی محمدبن احمد. روض الجنان و روح الجنان. مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس ۱۳۷۴ ـ ۱۳۶۶.

ـ راغب اصفهانی. المفردات فی غریب القرآن. یک مجلد، دفتر نشر کتاب، بی تاریخ و نوبت چاپ.

ـ طالقانی، سید محمود. پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار ۱۳۵۸ ـ ۱۳۶۶.

ـ طباطبایی، سید محمد حسین. المیزان. تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم ۱۳۹۷.

ـ طبرسی، امین الدین ابوعلی الفضل بن حسن. مجمع البیان. بیروت : داراحیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ ق.

ـ ________________. جوامع الجامع. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ سوم ۱۴۱۳ ق.

ـ طریحی، فخرالدین. مجمع البحرین. در چهار مجلد، چاپ دوم ۱۴۰۸، مکتب نشر الثقافه الاسلامیه.

ص: ۵۶

ـ طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن بن علی. التبیان. به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول ۱۴۰۹.

ـ عبده، محمد و رشید رضا. تفسیر القرآن الحکیم. معروف به المنار، بیروت : دارالمعرفه، چاپ دوم، بی تا.

ـ فضل الله، سید محمد حسین. من وحی القرآن، بیروت: دارالزهراء للطباعه، چاپ سوم ۱۴۰۵.

ـ فیض کاشانی، ملا محسن. الصافی فی تفسیر کلام الله. مشهد: دارالمرتضی، چاپ اول.

ـ قمی مشهدی، محمدبن محمدرضا. کنزالدقایق و بحرالغرائب. تهران : سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول ۱۳۶۶.

ـ کاشانی، ملا فتح الله. منهج الصادقین فی الزام المخالفین. تهران : کتاب فروشی اسلامیه، چاپ دوم ۱۳۴۴.

ـ مغنیه، محمد جواد. الکاشف. بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ سوم ۱۹۸۱.

ـ مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۵۳ ـ ۱۳۶۶.

ـ واعظ کاشفی، کمال الدین حسین. مواهب علیه تهران. کتاب فروشی اقبال، چاپ اول ۱۳۱۷.

ص: ۵۷

۲- عقل در احادیث

اشاره

رضا برنجکار(۱)

در احادیث عقل، مباحث متنوّعی هم چون: لشکریان، عوامل رشد، رشد در سنین مختلف، حقیقت و ارزش، تعقّل و ویژگی های آن، نشانه ها و آسیب ها، وظایف خردمند دیده می شود؛ همین طور پیرامون جهل که مقابل عقل است.(۲)

این نوشتار به جایگاه عقل و معانی و کارکردها و ارتباط آن با چند زمینه هم چون اخلاق و دین و علم می پردازد.

جایگاه عقل

بهترین بخشش الاهی خرد است. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می فرمایند: «ما قسّم الله للعباد شیئآ أفضل من العقل»(۳) ؛ از همین رو، وجه تمایز انسان از دیگر مخلوقات، خرد

ص: ۵۹

۱- رضا برنجکار، متولد ۱۳۴۲ رشتتحصیلات: کارشناسی ارشد و دکتری فلسفه غرب از دانشگاه تهران، خارج فقه و اصول، اتمام دروسکارشناسی ارشد فلسفه دین و کلام در موسسه امام خمینی، تحصیل فلسفه اسلامی و کلام اسلامی درنزد اساتید بزرگ حوزه علمیه قم.تألیف و ترجمه بیش از ۱۵ جلد کتاب در زمینه کلام و فلسفه و انتشار بیش از ۴۵ عنوان مقاله در نشریاتمعتبر داخلی و خارجی. تدریس در مراکز حوزوی و دانشگاهی مانند پردیس قم، دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام)، دانشگاه مفید، دانشکده حدیث و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.دانشیار دانشگاه تهران.

۲- ر.ک. دانش نامه ی عقاید اسلامی، جلد اوّل و دوم.

۳- خدا بهتر از عقل، در میان بندگان، چیزی تقسیم نکرده است. المحاسن :۱ ۳۰۸.

است و حیات انسانی با خردورزی ادامه می یابد. پیامبر اعظم۹ می فرمایند :

«أصله عقله»(۱) .

هم چنین امیر مؤمنان (علیه السلام) می گویند :

«أصل الانسان لُبّه»(۲) ؛ «الانسان بعقله»(۳) .

امیرالمؤمنین (علیه السلام) تفاوت انسان و حیوان و فرشته را بدین گونه بیان می کند :

«إن الله عز وجل رَكَّبَ فی الملائكه عقلاً بلا شهوه، ورَكَّبَ فی البهائم شهوةً بلا عقل، وركَّب فی بنی آدم كليهما، فمن غلب عقله شهوته فهو خيرٌ من الملائكه، ومن غلبت شهوته عقله فهو شرٌّ من البهائم»(۴) .

بر این اساس، تفاوت انسان با حیوان در عقل و با فرشتگان در شهوت و با هر دو، در ترکیب عقل و شهوت و لوازم و آثاری است که از این ترکیب حاصل می شود. در مقابلِ حیوان، تنها یک راه شهوت است؛ چنان که پیش روی فرشته تنها راه عقل را نهاده اند؛ امّا انسان از دو نیروی متضاد بهره دارد، که هر یک راه خاصّی را در مقابل او می گشایند و او را به آن سو می خوانند. این جاست که انتخاب مطرح می شود؛ عقل یا شهوت؟ وقتی پای انتخاب به میان آمد، مسئولیّت و تصمیم و انتخاب راه نیز پا به میدان می گذارند.

امام علی (علیه السلام) پس از بیان تفاوت انسان با حیوان و فرشته می فرماید:

یکی این که اگر عقل بر شهوت غالب گشت، انسان از فرشته برتر و اگر شهوت بر عقل چیره شد، از حیوان بدتر است.

دلیل مطلب نخست: فرشته تنها عقل دارد؛ بنابراین، پیروی از راه عقل، بدون شهوت، آسان است؛ امّا چون شهوت، انسان را به مخالفت با عقل فرا می خواند،

۱- بنیاد آدمی خرد اوست. الکافی :۸ ۱۸۱.
۲- اصلِ انسان خرد اوست. روضه الواعظین: ۸.
۳- انسان به عقل، انسان است. غرر الحکم، حدیث ۲۳۰.
۴- خداوند در فرشتگان، عقلی بدون شهوت و در چارپایان، شهوتی بدون عقل و در فرزندان آدم هر دو راقرار داد. پس هر که با عقل بر شهوت پیروز گشت، از فرشتگان برتر است و هر کس با شهوت، بر عقلبرتری یافت، از چارپایان بدتر است. علل الشّرایع: ۴ ؛ مشکاه الأنوار: ۲۵۱ ؛ بحار الأنوار :۶۰ ۲۹۹.

بایـد آن را رام کرد، که کـاری بس مشـکل و توان فرسـاست. از این رو درجه ی ارزش کسـی که بـا داشـتن شـهوت، از عقل پیروی می کند، بالاتر از رتبه ی موجودی است که بدون داشتن شهوت، از عقل پیروی می کند.

دلیـل نکته ی دوم نیز همین است؛ چرا که حیوان چـاره ای جز پیروی از شـهوت نـدارد؛ امّـا انسان برای پیروی از شـهوت، باید عقل را کنار بگـذارد. البتّه رتبه ی کسـی که پیروی از شـهوت را برگزیده است، از آن که راهی جز این نمی شـناسد، پایین تر است.

اگر بر اسـاس حـدیث پیش، تعریفی از انسـان ارائه دهیم، بایـد انسـان را «موجودی دارای عقـل و شـهوت» تعریف کنیم؛ امّا ــ چنان که اشاره شد ــ لازمه ی وجود این دو نیرو، نیروی دیگری است: نیروی اراده یا انتخاب.

انسان بر اساس همین نیرو، از عقل یا شـهوت آزادانه پیروی می کنـد، مسـیر خویش را بر می گزینند و در طریق خرد یا شـهوت قرار می گیرد. پس این اراده، نه در عرض دو نیروی دیگر، بلکه در طول آن هاست و هنگامی که فعلیّت می یابـد، می گوییم: اراده ی عقلانی و اراده ی شهوانی.

در این میان، آن چه ارزش انسان را می نمایاند و او را در مقامی برتر از فرشتگان می نشاند، اراده ی عقلانی او است و آن چه رذیلت و تبـاهی وی را در پی دارد و او را از چارپایـان پست تر می کنـد، اراده ی شـهوانی است. از همین رو امام مؤمنین علی (علیه السلام) در اهمّیّت عقل می فرمایند: «قیمهُ کلِّ امْرِءٍ عَقلُهُ»(۱) .

حقیقت عقل دینی

مفهوم تفصـیلی عقـل در معـانی و کارکردهای آن بحث می شود و در این جا از راه اضـداد، اشاره ای به حقیقت عقل خواهیم داشت؛ چرا که «تُعرف الأشیاء بأضدادها».

۱- ارزش هر انسانی، خرد اوست. غرر الحکم، حدیث ۶۷۶۳.

عقل در احادیث، مقابل اموری چون شهوت، هوای نفس، آرزوهای دور و دراز، کبر و غرور، خشم و طمع و عُجب قرار گرفته است و در حدیثِ تفاوت انسان با حیوان و فرشته، تقابل عقل با شهوت را دیدیم. به چند حدیث از امیرالمؤمنین (علیه السلام) توجّه می کنیم :

«العقل صاحب جیش الرحمن، والهوی قائد جیش الشیطان، والنفس متجاذبه بینهما»(۱) ؛ «العقل والشهوه ضِدّان»(۲) ؛ «قد خرقت الشَّهوات عقله»(۳) ؛

«قاتل هواک بعقلک»(۴) ؛ «اِعلَموا أن الأمل یُسهی العقل»(۵) ؛ «الغضب یُفسد

الالباب»(۶) ؛ «اکثر مصارع العقول تحت بروق المطامع»(۷) ؛ «إعجاب المرء

بنفسه دلیل علی ضعف عقله»(۸) .

عقل در احادیث، مقابل شهوت و هوای نفس است. از این رو، آثار عقل نیز درست در مقابل نتیجه ی شهوت و هوای نفس قرار خواهد گرفت.

جهل در برخی احادیث، مقابل عقل قرار گرفته است. مرحوم کلینی این گونه احادیث را با عنوان «عقل و جهل» می آورد و از «علم و جهل»، استفاده نکرده است؛ البته در احادیث، گاه به تقابل علم و جهل نیز بر می خوریم(۹) ؛ امّا غالباً جهل

در برابر عقل قرار گرفته است.(۱۰)

در احادیثِ «عقل و جهل» و ویژگی های آن ها بر می آید که این دو، در مقابل

۱- خرد فرمانده ی لشکر الهی و هوس فرمانده ی لشکر شیطان است؛ نفس هم در میان این دو سرگرداناست. همان، حدیث ۲۰۹۹.

۲- خرد و شهوت ضدّ یکدیگرند. همان، حدیث ۲۱۰۰.

۳- شهوت ها خرد او را پاره می کنند. نهج البلاغه، خطبه ی ۱۰۹.

۴- با عقل خود به جنگ هوس خویش برو. الکافی :۱ ۲۰.

۵- بدانید که آرزو، خرد را دچار غفلت می کند. نهج البلاغه، خطبه ی ۸۶.

۶- خشم، خردها را تباه می کند. غرر الحکم، حدیث ۱۳۵۶.

۷- بیش ترین جایگاه سقوط خردها، زیر پرچم طمع هاست. نهج البلاغه، حکمت ۲۱۹.

۸- خودپسندی انسان، نشانه ی کم خردی اوست. الکافی :۱ ۲۷.

۹- غرر الحکم، حدیث ۴۷۶۵.

۱۰- نهج البلاغه، حکمت ۵۴؛ غرر الحکم، حدیث ۲۱۵۱ و ۱۲۴۰.

یکـدیگر و دو نیروی متضـاد در انسان انـد؛ امّا تقابل عقل با شـهوت می رسانـد که جهل در این احادیث، به معنای شـهوت نیز هست.

گویا در کلمات معصومان (علیهم السـلام)، جهل معنای واحـدی نـدارد: گاه به معنای نادانی یا عدم علم است و از این رو، در مقابل علم قرار می گیرد که این معنای جهل، امری عـدمی است؛ امّا گاه جهل به معنای شـهوت و امری وجودی مطرح است و جهـل به این معنـا، در مقابـل عقل قرار می گیرد و این دو یعنی عقل و جهل، دو نیروی متضادنـد که انسان همیشه شاهـد تنازع آن ها با یکدیگر است.

گفتنی است که در حـدیث معروف «جنود عقل و جهل» منقول از امام صادق (علیه السـلام) علم از جنود عقل و جهل از جنود جهـل بیـان شـده است و این دو در مقابـل یکـدیگر قرار گرفته انـد؛ همان گونه که فرمانـدهان آن ها (عقل و جهل) در مقابل یکدیگر صف آرایی کرده اند.(۱) روشن است که جهل در معنای فرمانده سپاه، با جهلی که سرباز

است، تفـاوت دارد؛ جهـلِ فرمانـده، همـان نیروی شـهوت در مقابل نیروی عقل است و به طبع، لشـکر و سـپاه فراوان در اختیار دارد.

از جمله آثـار و لشـکریان عقـل، علم است؛ زیرا لاـزمه ی پیروی از عقـل، فراگیری دانش است. از سوی دیگر، جهل به معنای نادانی و فقدان علم، از سپاهیان جهل و شهوت است؛ زیرا لازمه ی جهل و شهوت، ترک علم و دانش است.

این دو معنای جهل، ریشه در لغت عرب دارد. ابن فارس می گوید :

جهل دو معنای اصلی دارد: یکی خلاف علم و دیگری خلاف طمأنینه است. بر اساس معنای دوم، به چوبی که با آن تکّه های آتش را حرکت می دهند، مِجْهَل می گویند. نیز گفته می شود: اسـتجهلت الریح الغُصن؛ یعنی باد، شاخه ی درخت را حرکت داد و شاخه مضطرب و متحرّک شد.(۲)

بنابر این در لغت عرب نیز، جهل دو معنای اصلی دارد: یکی عدم علم و دیگری

۱- الکافی :۱ ۲۱.

۲- معجم مقاییس اللّغه :۱ ۴۸۹.

حالتی در انسان، که از آن به سستی و سبکی تعبیر می شود و در مقابل حالت طمأنینه قرار دارد.

ایزوتسو زبان شناس و اسلام شناس معاصر، پس از بررسی اشعار زمان جاهلیّت و نیز تحقیق در آیات قرآن مجید، سه معنا برای جهل می یابد:

معنای نخست جهل، الگوی برجسته ی رفتار تندخویی بی پروایی است که با اندك انگیختگی ممکن است قدرت تسلّط بر نفس را از کف بدهد و در نتیجه، بی باکانه به عمل برخیزد و هوس کور غیر قابل مهار، محرّك او باشد؛ بی آن که هیچ در آن بیندیشد که پیامد عمل مصیبت بار او چه خواهد بود ...، در مقابل این جنبه ی جهل است که تصوّر حلم در درجه ی اوّل متعارض است.(۱)

نتیجه ی معنای اوّل جهل معنای دوم آن، یعنی ضعیف شدن عقل و ناکار آمدی آن است. معنای سوم جهل عدم علم است.(۲)

مقایسه ی عقل دینی و غیر دینی

حال می خواهیم مقایسه ای اجمالی میان مفهوم عقل دینی و عقل غیر دینی داشته باشیم. عقل دینی در مقابل شهوت و هوای نفس قرار می گیرد و احکام و لوازم آن با شهوت در تعارض است. امّا در مفهوم عقل غیر دینی، عقل نه در عرض شهوت، بلکه در طول آن و خدمت گزار شهوت است.

این دیدگاه، تفسیر دیوید هیوم از عقل است که در بسیاری از مکاتب فلسفی و اخلاقی و جامعه شناختی غرب اثر نهاده است. امروز تجدّدگرایان (مدرنیست ها) این نظریه را مطرح می کنند، چنان که ماکس وبر در جامعه شناسی، آن را عقل ابزاری می نامد؛ البتّه این سخن، ریشه در رأی هیوم دارد.

هیوم، کارکردِ معرفتیِ عقل و کشف آن از واقع را انکار می کند؛ هم چنین کارکرد

۱- خدا و انسان در قرآن: ۲۶۴.

۲- ر.ك: همان، ۲۶۴ _ ۲۷۸.

اخلاقی و عملیِ عقل، یعنی درک حُسن و قُبح و بایـد و نبایـد و تعیین اهداف زندگی را از وظایف عقل نمی داند. او به جای نقش معرفتی عقـل، تجربه ی حسّـِی و به جای نقش عملیِ آن، عواطف و انفعالاتی چون شـهوت و هوای نفس و خشم را قرار می دهد.(۱) بدین سان، عقل از کشف واقعیّت در بُعد نظری و درک خوب و بد و

تعیین اهداف زندگی اخلاقی در بُعد عملی ناتوان است.

بـدین ترتیب، شـهوتی که در احادیث، مقابل عقل و نکوهش شده است، هیوم به رسـمیّت می شـناسد و قوّه ی تعیین کننده ی اهـداف و خوب و بـدِ زنـدگی می دانـد؛ آن گاه عقل را از این مقام عزل و در خدمت شـهوت در می آورد؛ ولی از نگاه امام علی (علیه السلام)، رستگاری در پیروی از اهداف عاقلانه است و شقاوت در پیروی از شهوت و هوای نفس.

در بحث معـانی و کاربردهای عقل، یکی از کارکردهای خرد، تعیین اهـداف و تمییز خوب از بـد است؛ امّا از نگاه هیوم، عقل نقش هدف گذاری و تمییز بهترین ها را ندارد و تنها عواطف و شهوات اهداف زندگی را تعیین می کنند؛ بدین ترتیب، انسان چاره ای جز پیروی از شهوات ندارد و اراده اش اثر بی واسطه ی احساس لذّت و درد اوست. به عقیده ی هیوم، فعل یا احساس یا مَنشی فضیلت مندانه یا رذیلانه است که پدید آورنده ی لذّت یا ناخوشیِ ویژه ای باشد.(۲) بنابر این فضیلت با لذّت،

و رذیلت با ناخوشـی و درد مساوی خواهـد بود. پس فضـیلت ها انطباعی دل پـذیر در بر دارد و رذیلت ها انطباعی دل ناپـذیر. بدین سان احساس اخلاقی، عبارت است از احساس پسندیدن یا ناپسندیدنِ افعال یا خصال یا منش ها.(۳)

هیوم پس از انکار کارکردهای نظری و عملیِ عقل و نشانـدنِ تجربه ی حسّـِی و عواطف در جای عقل، برای آن نقش دیگری در نظر می گیرد. جمله ی مشهور او این است: «عقل برده ی انفعالات است و باید چنین باشد و هرگز دعوی دار کار دیگری

۱- فیلسوفان انگلیسی: ۳۳۴ _ ۳۳۷.

۲- فیلسوفان انگلیسی: ۳۴۶.

۳- فیلسوفان انگلیسی: ۳۴۶ و ۳۴۷.

جز گزاردن خدمت و فرمان آن ها نتواند بود».(۱) به دیگر سخن، عقل در نظر هیوم،

تنها کارکردِ ابزاری دارد و به منزله ی ابزار انفعال و لـذّت است؛ از این رو، به انسان کمک می کند تا به لذّت ها دست یابد و شهوات خود را ارضا کند.

تفسیر هیوم از عقـل، عقـل ابزاری و گـاه عقل معاش نامیـده می شود. البتّه از کارکردهای عقل در احادیث، کارکرد ابزاری و عقلِ معاش پذیرفته می شود، امّا تفسیر آن با تفسیر امثال هیوم متفاوت است.

عقل طبع و عقل تجربه و درجات عقل

از مجموعه ی روایت ها، این نکته مهّم است که بخشـی از عقل، فطری و غیر اکتسابی و بخش دیگری، اکتسابی است و انسان با انجام برخی کارها، عقل خود را افزایش یا کاهش می دهد.

عقل در پاره ای از احادیث، ارمغان الهی یا بهترین بخشش خدا به انسان ها دانسته شده است. ابوهاشم جعفری می گوید:

نزد امام رضا (علیه السلام) بودیم که از عقل سخن به میان آمد، حضرت فرمودند :

«العقل حِباءٌ من الله»(۲) .

امّیا احـادیثی وجود دارد که تجربه را در افزایش عقـل مؤثّر می دانـد. برای مثـال از امـام علی (علیه السـلام) نقل است که عقل انسان تا ۲۸ یا ۳۵ سالگی رشد می کند و پس از آن، رشدی ندارد؛ مگر از طریق تجارب.(۳)

امام حسین (علیه السلام) نیز می فرماید :

«طول التجارب زیاده فی العقل»(۴) .

هم چنین در احادیث، عوامل متعدّدی برای رشد عقل آمده است که عبارت اند

۱- فیلسوفان انگلیسی: ۳۴۳.

۲- خرد بخشش خدایی است. الکافی :۱ ۲۳.

۳- الکافی :۷ ۶۹ ؛ الجعفریّات: ۲۱۳ ؛ من لا یحضره الفقیه :۳ ۴۹۳.

۴- تجربه های فراوان، [باعث] زیادتی خرد است. أعلام الدین: ۲۹۸ ؛ بحار الأنوار :۷۸ ۱۲۸.

از: وحی، علم، ادب، تجربه، گردش در زمین، مشورت، تقوا، جهاد با نفس، یاد خدا، زهد در دنیا، پیروی از حق، هم نشینی با حکیمان، ترحّم بر نادانان و مصرف برخی غذاها.(۱)

این احادیث از یک سو، درجات عقل را و از سوی دیگر، نقش اراده ی انسان را در تغییر درجات عقل خویش نشان می دهد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در حدیثی عقل را به دو قسم عقل طبع و عقل تجربه تقسیم می کنند :

«العقل عقلان: عقل الطبع وعقل التجربه، وکلاهما یؤدی المنفعه»(۲) .

در شعری منسوب به امام علی (علیه السلام) آمده است :

«عقل را دو گونه دیدیم؛ مطبوع و مسموع! عقل مسموع بدون عقل مطبوع سودمند نیست؛ همان گونه که بدون فروغ روشناییِ چشم، خورشید را سودی نیست».(۳)

همان گونه که می دانیم در مشاهده، نور خورشید به تنهایی کافی نیست، بلکه بینایی چشم نیز ضرورت دارد؛ هم چنین در درک معقولات، عقل مسموع و اکتسابی کافی نیست، بلکه عقل طبع را نیز باید دارا بود.

معانی و کارکردهای عقل

اشاره

سه کارکرد عقل عبارت است از: نظری، عملی، ابزاری. اصطلاحات عقل نظری و عقل عملی و عقلی ابزاری در احادیث دیده نمی شود؛ امّا کارکردهایی برای عقل آمده است که با کارکردهای این سه نوع عقل، مطابقت دارد. به دیگر سخن در احادیث، هر سه نوع عقل یا کارکردهای مختلف عقل مورد تأیید قرار گرفته است، امّا با تفسیری خاص؛ هم چون تطبیق کارکرد ابزاری عقل در احادیث با دیدگاه هیوم. ابتدا قبل از بیان تفاوت ها، اصل این کارکردها را می گوییم.

۱- دانش نامه ی عقاید اسلامی :۱ ۳۰۲ _ ۳۲۹.

۲- عقل دو نوع است؛ عقل طبع و عقل تجربه که هر دو سودمند است. مطالب السّؤول: ۴۹.

۳- مفردات الفاظ القرآن: ۵۷۷.

عقل نظری

عقلی را گویند که درصدد کشف حقایق نظری و شناخت واقعیّات است. بدین سان خداشناسی، انسان شناسی و جهان شناسی، کارکرد نظری عقل می باشد. در احادیث _ گذشته از این که مطلق شناخت و حکمت به عقل نسبت داده شده است _ خودشناسی و خداشناسی نیز با عقل است. امام علی (علیه السلام) می فرمایند :

«بالعقل استخرج غور الحکمه»(۱) ؛ «أفضل العقل، معرفه الحق بنفسه»(۲) ؛

«أفضل العقل، معرفه الانسان نفسه»(۳) ؛ «بالعقول تعتقد معرفته»(۴) .

امام صادق (علیه السلام) می فرمایند :

«بالعقل عرف العباد خالقهم وأنهم مخلوقون»(۵) .

عقل عملی

بر این جنبه از عقل، تأکید بسیاری در احادیث شده است و باید توجّه داشت که در تفسیر عقل عملی اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی آن را هم چون قوّه ای می دانند که انسان را به کاری سزاوار سوق می دهد.(۶)

عقل عملی همانند عقل نظری، قوّه ی شناخت است؛ هر چند این دو عقل در متعلّق شناخت، با هم تفاوت دارند. معنای دیگر عقل عملی، قوّه ای است که انسان را به اعمال خویش تحریک می کند و عقل به این معنا، همان قوّه ی اراده است.(۷)

در این اصطلاح، عقل عملی همان عمل کردن است. این نظریه پردازان کارکرد عقل عملی به معنای اوّل را از کارکردهای عقل نظری می دانند. گاه نیز عقل عملی را

۱- کُنه حکمت با عقل به دست می آید. الکافی :۱ ۲۸.

۲- برترین عقل، شناخت حق با حقّ است. غرر الحکم، حدیث ۳۲۲۰.

۳- برترین خرد، خودشناسی است. مطالب السؤول: ۵۰.

۴- شناخت خدا با خردها پایدار می گردد. تحف العقول: ۶۲.

۵- بندگان، آفریدگار خود را با عقل می شناسند و می فهمند که آفریده شده اند. الکافی :۱ ۲۹.

۶- فصول منتزعه: ۵۴ ؛ الجوهر النّضید: ۲۳۳ ؛ الإشارات والتّنبهات :۲ ۳۵۲.

۷- حاشیه الإشارات و التّنبیهات :۲ ۳۵۲ _ ۳۵۳.

قوّه ای می دانند که هم مولّد برخی اعمال مختصّ به انسان است، هم چون خجالت و خنده و گریه و هم ادراک کننده ی احکام مربوط به اعمال انسانی؛ هم چون استنباط صناعات و ادراک حسن و قبح اعمال.(۱)

احادیث مرتبط با عقل عملی چند دسته است :

الف. به معنای اعمال نیکو و فضایل اخلاقی که از آثار عقل است و آدمی با این عقل، به حلم، کمال نفس، خوبی ها، ترک گناهان، بهشت، رضایت خداوند و اموری این چنین می رسد. این احادیث هم بر عقل عملی به معنای ادراک بایدها و نبایدها و حسن و قبح ها صادق است و هم بر عقل عملی به معنای قوّه ی محرّک به سوی خوبی ها، زیرا معرفت و اراده، هر دو مقدّمه ی عمل هستند. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می فرمایند :

«فتشعَّب من العقل العلم»(۲) .

امام علی (علیه السلام) می فرمایند :

«بالعقل کمال النفس»(۳) . «العقل ینبوع الخیر»(۴) .

امام کاظم (علیه السلام) می فرمایند :

«إن العقلاء ترکوا فضول الدنیا فکیف الذنوب ... إن العقلاء زهدوا فی الدنیا ورغبوا فی الآخره»(۵) .

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در وصیّتشان به علیّبن ابی طالب (علیه السلام) فرمودند :

«العقل ما اکتُسبت به الجنّه، وطُلب به رضا الرحمن»(۶) .

۱- النجاه: ۳۳۰ _ ۳۳۱ ؛ شفا :۲: ۳۷.
۲- بردباری از خرد سرچشمه می گیرد. تحف العقول: ۱۵.
۳- کمال نفس با عقل به دست می آید. غرر الحکم، حدیث ۴۳۱۸.
۴- سرچشمه ی خوبی خرد است. همان، حدیث ۶۵۷.
۵- خردمندان از کارهای زاید دنیوی گذشتند، چه رسد به گناهان ... خردمندان در دنیا زهد را پیشه ساخته اند و به آخرت میل دارند. الکافی :۱: ۱۷ _ ۱۸.
۶- عقل آن است که بهشت با آن به دست می آید و خشنودی خدا با آن طلب می گردد. من لایحضره الفقیه:۴: ۳۶۹.

ب. به مفهوم درک کننده ی خوبی ها و بدی ها نیز معرّفی شده است. پیامبر اعظم ۹ می فرمایند :

«فاذا بلغ، کشف ذلک الستر، فیقع فی قلب هذا الانسان نور، فیفهم الفریضه و السنه و الجیّد و الردی، ألا و مثل العقل فی القلب کمثل السراج فی وسط البیت»(۱) .

امام علی (علیه السلام) می فرمایند :

«العاقل من یعرف خیر الشرّین»(۲) .

امام صادق (علیه السلام) فرمودند :

«عرفوا [العباد] به [العقل] الحَسَن من القبیح»(۳) .

ج. هم چنین عقل قوّه ای است که امر و نهی می کند و انسان را از اعمال زشت باز می دارد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در این مورد می فرمایند :

«العقل یأمرک بالأنفع»(۴) ؛ «للحازم من عقله عن کلِّ دَنِیهٍ زاجر»(۵) ؛ «للقلوب

خواطر سوء، والعقول تزجر عنها»(۶) .

امام حسن (علیه السلام) نیز می فرمایند :

«اعلموا أنّ العقل حِرزٌ»(۷) .

عقل در لغت هم، به معنی نهی و جلوگیری است.(۸)

بر این اساس، عقل نه تنها اعمال خوب و بد را به انسان نشان می دهد، بلکه امر

۱- پس از آن که انسان به بلوغ رسید، پوششی [از قلب]برداشته می شود، پس در قلب او نوری پدیدمی آید و پس از آن، واجب و مستحبّ و خوب و بد را می فهمد. همانا عقل در قلب مانند چراغی درمیانه ی خانه است. علل الشرایع: ۹۸ ؛ بحار الأنوار :۱ ۹۹.

۲- عاقل کسی است که بهترین شرها را بشناسد. مطالب السؤول: ۴۹.

۳- بندگان با عقل، عمل نیکو را از عمل قبیح می شناسند. الکافی :۱ ۲۹.

۴- خرد، تو را به سودمندترین [کارها] فرمان می دهد. نثر الدّرر :۱ ۲۸۵.

۵- دور اندیش، بر پایه ی عقل، در برابر هر پَستی، باز دارنده ای دارد. غرر الحکم، حدیث ۷۳۵۰.

۶- قلوب را خیالاتی زشت است که عقل از آن ها باز می دارد. همان، حدیث ۷۳۴۰.

۷- بدانید که عقل نگه دارنده است. ارشاد القلوب: ۱۹۹.

۸- الصّحاح؛ المصباح المنیر؛ معجم مقاییس اللّغه؛ ریشه ی واژه ی «عقل».

یا نهی و حکم نیز می کند. البتّه مقصود، قوّه ی محرّکه و اراده نیست؛ چون شاید عقل نسبت به کاری فرمان دهد، ولی انسان آن را اراده نکند و بر اساس حکم عقل، عمل نکند.

د. در احادیثی هم عقل به معنای اعمال نیکو یا ترک اعمال زشت است؛ مانند این که درباره ی عقل از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) پرسیدند، حضرت فرمود :

«العمل بطاعه الله»(۱) .

و از امیرالمؤمنین نقل است که فرمود :

«العقل حفظ التجارب»(۲) .

می دانیم مراد این نیست که عقل، خودِ اعمال نیکوست؛ بلکه لازمه ی عقل، اعمال نیکوست. به دیگر سخن، هرگاه انسان به مقتضای عقل عمل کند، اعمال نیکو را برمی گزیند.

بنابراین، واژه ی عقل در این احادیث، بر لوازم خود اطلاق شده که مجازی است. مفاد این دسته روایت ها، مفاد احادیثی است که به طور کلّی، اعمال خوب را نتیجه ی عقل می دانند؛ امّا از چگونگی آن، سخنی به میان نیامده است. سپس در دسته ی دوم و سوم، این چگونگی را توضیح می دهند. عقل در دسته ی دوم با روشن کردن خوبی ها و بدی ها مقدّمه ی انجام کارهای خوب را فراهم می کند و در دسته ی سوم حکمِ به خوبی ها می کند. این دو کارکرد نیز با هم دیگر شدنی است. از این رو به طور کلّی، کارکرد عملی عقل را مقدمه ی انجام کارهای خوب و ترک کارهای بد می دانیم و این هم از راه نشان دادن خوبی ها و بدی ها و فرمان به خوبی ها و نهی از بدی ها رخ می دهد. البتّه انسان نسبت به این معرفت و فرمان بری اختیار دارد. همان طور که قرآن می فرماید:

نماز از فحشا و منکر نهی می کند، شاید نمازگزار به این نهی گردن نهد یا نافرمانی کند. عقل در واقع، غیر از تبیین خوبی ها و بدی ها، هم چون نماز، انسان را به

۱- عقل عمل کردن به دستورهای خداست. روضه الواعظین: ۸.

۲- عقل، تجربه اندوزی است. نهج البلاغه، کتاب ۳۱ ؛ تحف العقول: ۸۰.

خوبی ها دعوت و زمینه ی روحی انجام کارهای خوب را نیز فراهم می کنـد؛ امّا این به معنای مجبور بودن انسان در برابر عقل نیست؛ چرا که نیروی دیگری ــ که از آن به جهـل و شـهوت یـاد می شـود ــ در نقطه ی مقابـل قرار دارد و انسـان را به سوی زشتی هـا دعوت و زمینه ی روحی انجـام کارهـای ناپسـند را فراهم می کنـد. اینجـاست که اختیـار کار نیک و پیروی از عقل، ارزش مضاعف پیدا می کند و انسان را از فرشتگان هم بالاتر می برد.

عقل ابزاری

غیر از کـارکرد نظری و عملی عقـل، به کـارکرد ابزاری آن نیز اشـاره شـده است؛ امّـا خردِ ابزاری در احادیث با دیـدگاه هیوم متفاوت است.

به طور کلّی، عقـل ابزاری معطوف به معـاش دنیـاست. قوّه ای که انسـان بـا آن معـاش دنیوی و زنـدگی مطلوب را سامـان می بخشـد. واژه ی «عقـل معـاش» نیز گـاهی جـای گزین عقـل ابزاری می شود. این عقل از آن جا که قـدرت فن آوری و حساب گری دارد، آدمی را قادر می سازد تا وقایع آینده را پیش بینی کند. برخی فیلسوفان هم چون ابن سینا ــ که عقل را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می کنند ــ کارکرد ابزاری را گاه در ذیل کارکرد عملی مندرج می سازند.(۱)

پیامبر اعظم ۹ در وصیّتشان به امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود :

«یا علی لا ینبغی للعاقل أن یکون ظاعناً ألا فی ثلاث: مرمه لمعاش، أو تزوّد لمعاد، أو لذّه فی غیر محرّم»(۲) .

باز از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل است که فرمودند :

«سبعه أشیاء تدلّ علی عقول أصحابها: المال یکشف عن مقدار عقل

۱- بنگرید به مقاله ی عقل از دیدگاه ابن سینا در همین مجموعه.

۲- ای علی! سـزاوار نیست که خردمنـد، جز در طلب سه چیز گـام بردارد: گـذران زنـدگی یـا فراهم کردنتوشه ی آخرت یا به دست آوردن لذّت غیر حرام. من لا یحضره الفقیه :۴ ۳۵۶ ؛ الکافی :۵ ۸۷.

صاحبه...»[(۱)] ؛ «لا عقل کالتدبیر»[(۲)] .

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنین نقل شده است :

«أدلّ شیء علی غزاره العقل حسنُ التدبیر»[(۳)] ؛ «من العقل مجانبه التبذیر

وحُسن التدبیر»[(۴)] ؛ «العقل یأمُرُک بالأنفع»[(۵)] ؛ «العقل الاصابه بالظن

ومعرفه ما لم یکن بما کان»[(۶)] ؛ «لو صحّ العقل لاغتنم کلّ امریءٍ مهله»[(۷)] .

همان طور که گفتیم، عقل ابزاری هیوم، هدف رسیدن به امیال و شهوات انسان است. این عقل، در طول شهوت و در خدمت آن است؛ نه در عرض و معارض آن و دیگر آن که معطوف به زندگی دنیوی است و کاری به آخرت انسان ندارد. از این رو، نه در طول عقلِ نظری است که خدا و دین بشناسد و نه در طول عقل عملی که حُسن و قبح افعال را مشخّص کند؛ بلکه تنها آدمی را به کارهای اخلاقی و مثبت رهنمون می شود. به طور کلّی، در دیدگاه دینی، از یک سو عقل نظری و عملی و نتایج آن به رسمیّت شناخته می شود و از سوی دیگر، عقل معاش در طول معارف و اهداف عقل نظری و عملی است، نه ابزاری در خدمت هواهای نفسانی و امور دنیوی معارض با آخرت و دین.

از آن جا که عقل نظری، خدا و دین و آخرت را اثبات می کند و عقل عملی، آدمی را به رعایت احکام الهی فرا می خواند، عقل ابزاری از دیدگاه احادیث، در خدمت دنیای هماهنگ با معنویّت است. از همین رو در برخی احادیث، به هماهنگی میان معاش و معاد از دیدگاه عقل دینی حکم شده است.

حال، این که در احادیث، از زیرکی معاویه، به نکراء و شیطنت تعبیر شده است

۱- هفت چیز بر خردمندی صاحبان خرد دلالت دارد: ثروت از میزان عقل صاحب مال پرده بر می دارد ...معدن الجواهر: ۶۰ ؛ تنبیه الخواطر :۲ ۱۱۱.

۲- هیچ خردورزی هم چون تدبیر نیست. من لا یحضره الفقیه :۴ ۳۷۲.

۳- بهترین دلیل بر زیادی عقل، تدبیر نیکوست. غرر الحکم، حدیث ۳۱۵۱.

۴- دوری از بیهودگی و تدبیر نیکو از آثار عقل است. همان، حدیث ۹۳۲۰.

۵- عقل تو را به سودمندترین [کارها]فرمان می دهد. نثر الدّرر :۱ ۲۸۵.

۶- گمانه زنی درست و شناخت آینده بر اساس گذشته، خردورزی است. شرح نهج البلاغه :۲۰ ۳۳۱.

۷- با عقل سالم، هر انسانی از فرصت های خود بهره مند می گردد. غرر الحکم، حدیث ۵۷۷۹.

نه عقل(۱) به دلیل نکته ی یاد شده است؛ به دیگر سخن، اگر عقل ابزاری در خدمت

عقـل نظری و عملی و در نـتیجه هم سـو بـا دین قرار گیرد و زنـدگی دینی را سامـان دهـد، عقـل نامیـده می شود؛ ولی اگر در خدمت شهوت باشد ـهمان طور که در دیدگاه هیوم مطرح بود ـ شیطنت و نکرا است.

ارتباط عقل با اخلاق، دین، علم

تبیین ارتباط عقل با اخلاق و دین و علم، نیازمنـد سه بحث مسـتقلّ است؛ امّا نقطه ی مشترك این سه زمینه، اثرگـذاری متقابل عقل با هرکدام است.

عقـل از سویی، مفـاهیم اخلاـقی و افعال خوب و بـد را درك و نسبت به آن ها امر و نهی می کنـد و از سوی دیگر، اخلاق و اعمال ارزشی باعث نیرومندی عقل و بهره مندی بیش تر انسان از آن می گردد.

در مـورد دین و علم نیز هم چنین است؛ آدمی بـا عقـل، خـدا را اثبـات می کنـد و به حقّـانیّت دین نایـل می شود، امّـا از سوی دیگر، پیامد ایمان و عمل به دسـتورات دینی، رشد عقل و بهره مندی بیش تر از آن است. عقل سرچشمه ی علم است؛ امّا علم و دانش نیز عقل افزاست.

بدین سان عقل با این سه حوزه، ارتباطی متقابل و مسـتمر دارد و فرایند آن، تکامل مسـتمرّ عقل از یک سو و تکامل همیشـگی علم و معرفت و تدیّن و فضایل اخلاقی است.

احـادیثی در بحث از عقـل عملی و نقش عقـل در ادراک و حکم به خوبی هـا، ذکر شـد. هفت روایت زیر به تـأثیر اخلاـق در رشد عقل اشاره می کند.

امام علی (علیه السلام) می فرماید :

«جاهد شهوتک وغالب غضبک وخالف سوء عادتک، تزک نفسک ویکمل عقلک»(۲) .

امام صادق (علیه السلام): امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نامه ای به برخی از یارانشان موعظه کردند :

«... من اتقی الله، جلّ وعزّ وقوی وشبع وروی ورفع عقله عن أهل الدنیا...»(۳) .

امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرمودند :

«إن الإعجاب ضدّ الصواب وآفه الألباب»(۴) .

۱- الکافی :۱ ۱۱.

۲- [ای بنی آدم] با شـهوتت مبارزه کن و بر خشـمت پیروز شو! با عادت زشـتت مخالفت کن تا نفست پاکو عقلت کامل شود. غرر الحکم، ح ۴۷۶۰.

۳- هر کس تقوای خدا را پیشه کند، بزرگ و عزیز گردد؛ نیرومند و سـیر و سـیراب شود و عقلش از اهل دنیابالاتر رود. کافی ۲: ۱۳۶.

۴- دشمن درستی و آفت خردها خودپسندی است. نهج البلاغه، کتاب ۳۱؛ تحف العقول: ۷۴.

امام باقر (علیه السلام) نیز فرموده اند :

«لا عقل کمخالفه الهوی»(۱) .

هم چنین احادیثی در بحث از عقل نظری و نقش عقل در اثبات خدا و دین ذکر شد. از سوی دیگر، دین نیز در خردورزی انسان و رشد عقل او مؤثّر است. امام علی (علیه السلام) در خطبه ی اوّل نهج البلاغه درباره ی حکمت ارسال رسولان می فرماید :

«بعث فیهم رسله و واتر إلیهم أنبیائه، لیستأدوهم میثاق فطرته ... ویثیروا لهم دفائن العقول»(۲) .

حضرتش در این خطبه، معارف عقلی را به دفینه ها و گنج های پنهان تشبیه کرده و یکی از وظایف پیامبران را برانگیختن این گنج ها دانسته اند. از این سخن چنین می یابیم که: اوّلا عقل دارای معلومات فطری و ذاتی است که از خارج به دست نیامده است و این مطلب، در بحث از عقل طبع و تجربه نیز اشاره شد. ثانیآ بدون تذکّر و برانگیختن پیامبران، انسان از این معلومات غافل است و بدان بی توجّه؛ از این رو، عقلی بودن برخی معارف به این معنا نیست که انسان در توجّه و فهم این

۱- هیچ خردی به اندازه ی مخالفت با هوس نیست. تحف العقول: ۲۸۶.

۲- خدا رسولان خویش را در میان مردم برانگیخت و پیامبرانش را پی در پی به سوی مردم فرستاد تاپیمان فطرتش را از انسان ها باز گیرند ... و گنجینه های عقول را بر انگیزاند و آشکار کند. نهج البلاغه،خطبه ی اوّل.

معارف بی نیاز از وحی است.

نقش عقل در معرفت به معنای عامّ کلمه که شامل معرفت به واقعیّات و علم به حسن و قبح افعال است، در بحث از عقل نظری و عقـل عملی مطرح شـد، امّـا از سوی دیگر، علم و تجربه نیز از جمله عوامـل تکامـل عقـل است. دو جمله زیر از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده است :

«العلم یزید العاقل عقلا»(۱) ؛ «العقل غریزه تزید بالعلم والتجارب»(۲) .

از امام صادق (علیه السلام) نیز نقل شده است :

«کثره النظر فی الحکمه تلقح العقل»(۳) .(۴)

۱- دانش، به عقل خردمند می افزاید. بحار الأنوار :۷۸ ۶.

۲- عقل، طبیعتی است که با دانش و تجربه افزایش می یابد. غرر الحکم، حدیث ۱۷۱۷.

۳- نگریستن بسیار در حکمت، خرد را بارور می کند. تحف العقول: ۳۶۴.

۴- یـادآور می شود دو مقـاله ی «مـاهیّت عقـل و تعـارض عقـل و وحی» و «عقـل و معرفت عقلانـی از دیـدگاهامام علی (علیه السـلام)» از نگارنـده، به ترتیب در مجلّه ی نقـد و نظر و دانش نامه ی امام علی (علیه السـلام) جلد اوّل چاپشده است که برای تکمیل مباحثِ مقاله ی حاضر، مطالعه ی آن ها مفید است.

فهرست منابع

ـ آبی، ابوسعد منصوربن حسین. نثر الدر. تحقیق: محمدبن علی قرنه. قاهره : الهیئه المصریه العامه للکتاب.

ـ آمـدی، عبدالواحد. غررالحکم و دررالکلم. شـرح: جمال الدین خوانساری. تحقیق: سـید جلال الدین محدث ارموی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ ش.

ـ ابن ابی الحدید، عزالدین. شرح نهج البلاغه. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دار احیاء التراث، ۱۳۸۵ ق.

ـ ابن سینا، حسین. الاشارات و التنبیهات. تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.

ـ ________________. النجاه. تصحیح: محمد تقی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.

ـ ________________. الشفاء. تفسیر: ابراهیم مدکور. قم: مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

ـ ابن فـارس، احمـد. معجم مقـاییس اللغه. تحقیق: عبدالسـلام محمـد هارون، مصـر: مطبعه المصـطفی و اولاده، ۱۳۸۹ ق. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.

ـ اشعث کوفی، محمدبن محمد. الجعفریات. تهران: نینوی، بی تا.

ـ ایزوتسو، توشی هیکو. خدا و انسان در قرآن. ترجمه: احمد آرام. تهران : دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.

ـ برقی. المحاسن. تحقیق: سید مهدی رجائی. قم: المجمع العالمی لأهل البیت (علیهم السلام)، ۱۴۱۳ق.

ـ جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح. تحقیق: احمد عبدالعزیز عطار. بیروت: دارالعلم الملأیین، ۱۹۹۰ م.

ـ حرانی، حسن بن علی. تحف العقول. تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: اسلامی،

۱۴۰۴ ق.

ـ حلّی (علامه)، حسن بن یوسف. الجوهر النضید. قم: بیدار، ۱۳۶۳ ش.

ـ دیلمی، حسن بن محمد. ارشاد القلوب. بیروت: اعلمی، ۱۳۹۸ ق. * قم : مؤسسه آل البیت (علیهم السلام)، ۱۴۰۸ ق.

ـ راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات الفاظ القرآن. تحقیق: صفوان عدنان داوودی. دمشق: دارالقلم، ۱۴۱۳ ق.

ـ ری شهری، محمد. دانشنامه عقاید اسلامی. قم: دارالحدیث.

ـ شافعی، محمدبن طلحه. مطالب السؤول. نسخه خطی کتابخانه آیه الله مرعشی. قم.

ـ شریف رضی، محمدبن حسین. نهج البلاغه. ترجمه: سید علی نقی فیض الاسلام. تهران: فقیه، ۱۳۷۶ ش.

ـ صدوق، محمدبن علی. علل الشرایع. بیروت: دار احیاء التراث، ۱۳۸۵ ق.

ـ ______________. من لا یحضره الفقیه. تحقیق: علی اکبر غفاری. قم: مؤسسه النشرالاسلامی، بی تا.

ـ طبرسی، علی بن حسن. مشکاه الانوار. نجف: حیدریه، ۱۳۸۵ ق.

ـ فارابی، ابونصر، فصول منتزعه، تحقیق: فوزی مِستری نجار. بیروت : دارالمشرق، ۱۴۰۵ ق.

ـ فتال نیشابوری، روضه الواعظین. بیروت: اعلمی، ۱۴۰۶ ق.

ـ فیّومی، احمدبن محمد. المصباح المنیر. قم: دار الهجره، ۱۴۱۴ ق.

ـ کاپلستن، فریدریک. فیلسوفان انگلیسی. ترجمه: امیرجلال الدین اعلم. تهران: سروش، ۱۳۶۲ ش.

ـ کراجکی، محمدبن علی. معدن الجواهر.

ـ کلینی، محمدبن یعقوب. الکافی. تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.

ـ مجلسی، محمدباقر. بحارالانوار. بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۰۳ ق.

ـ ورّام بن ابن فراس. تنبیه الخواطر. بیروت: دارالتعارف و دار صعب، بی تا.

ص: ۷۸

۳- عقل گرایی و نصّگرایی در کلام اسلامی

اشاره

محمّد تقی سبحانی(۱)

نگاهی به چگونگی رویارویی متکلّمان مسلمان با مسأله ی پردامنه ی «عقل» و «وحی»

سخن گفتن از موضوعی چنین گسترده و با سابقه ی تحقیقات اندک، بسیار دشوار است. این نوشتار، گذشته از گزارشی تاریخی، چند پیام اصلی دارد که یادآوری آن را پیشاپیش، مناسب می دانم.

چنان که خواهیم دید، تلاش در حلّ مسأله ی عقل و وحی و جمع میان «دین داری» و «خردباوری» از نخستین و مهم ترین مشغله های ذهنی متفکّران مسلمان بوده است؛ خواه آنان که داوری عقل را در شناخت دین ارج می نهادند و خواه کسانی که دین را در فراسوی دریافت های عقل می نشاندند و عقل خویش را در فهم دین، یکسره معاف می داشتند. به هر حال، هر دو نشان داده اند که این

ص: ۷۹

۱- محمّد تقی سبحانی، متولد ۱۳۴۲ شیرازتحصیلات: دکتری فلسفه تطبیقی از دانشگاه تربیت مدرس قم، خارج فقه و اصول. استادان: آیات عظام :شیخ جواد تبریزی، وحید خراسانی ، مصباح یزدی و جوادی آملی.تألیف سه جلد کتاب و انتشار ۱۶ عنوان مقاله در زمینه فلسفه و کلام اسلامی، عرفان و مطالعات زنان درنشریات معتبر داخلی.استاد دانشکده حدیث و جامعه المصطفی العالمیه.عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مسأله، آرامش اندیشه را بر آنان حرام کرده است.

کشاکش میان عقل و دین، انسانِ دردمندِ آزاده را به سادگی رها نمی سازد. اگر عقل ریشه در گوهر و ذات آدمی دارد، دین نیز با بنیادی ترین و نهایی ترین حقیقت و دل بستگی انسان پیوند می خورد. محبوس کردن دین در محدوده ی تنگِ تجربه و خرد بشری همان قدر ساده اندیشی است که عقل را به چند حکم و ضابطه ی کلّی تحویل بردن. از کوشش های فراوان دانشمندان اسلامی در سازش میان عقل و دین ــ که تنها اندکی را در این مقاله بازگفته ایم ــ این نکته را می آموزیم که تنها با یک حکم کلّی و یک راه حلّ ساده، بر این داستان پرماجرا فائق نمی آییم.

ارمغان دیگر این پژوهش تاریخی، این است که بدانیم عقل و گرایش های عقلانی به دین، حتّی در سده های آغازین اندیشه ی اسلامی، همیشه و همه جا به یک معنا نبوده و نسبت شان، به گونه های متفاوتی ترسیم شده است. شاید بازآموزی و ارزیابی تک تک این آرا و همدلی بیش تر با این متفکّران، تا اندازه ای گره های کور این معمّا را بنمایاند و راهی تازه بگشاید.

اغلب راه های مطرح در تاریخ تفکّر اسلامی، در دو سوی افراط و تفریط است. از نخستین نهضت های فکری تاکنون، در بین اندیش مندان اسلامی، با دو گرایش متضاد مواجه ایم. خردباورانی که در جست و جوی توجیه عقلانی گزاره های دینی بوده اند و این باورها را، ــ تا آن جا که مجال یافته اند ــ در قالب های فلسفی خاصّ گنجانده اند و در مقابل، نصّ گرایانی که عقل را نامحرم دانسته و از ورود آن به حریم اَمنِ دیانت جلوگیری کرده اند. حال این که با توجّه به شیوه ی معتدل قرآنی، چنین دیدگاه هایی شگفت آور است. البتّه متفکّرانی که به انگیزه ی آشتی میان عقل و دین یا رعایت اعتدال در این مسیر گام نهاده اند، سرانجام یا به یک سو لغزیده اند یا با تردید میان اندیشه های گوناگون، از ارائه ی یک نظریه ی جامع بازمانده اند؛ بی گمان غزالی نمونه ی بارز این گروه اخیر است.(۱)

ص: ۸۰

۱- ابن رشد در مورد غزالی می گوید: «هو مع الاشاعره اشعری و مع الصوفیه صوفی و مع الفلاسفهفیلسوف». (فصل المقال: ۲۷) هرچند این قول از سر انصاف نیست، امّا خالی از حقیقت نیز نیست.

آن چه گفتیم، در فرهنگ تشیّع و تسنّن به یکسان مصداق دارد. البتّه این تشابه کلّی نباید ما را از تفاوت های این دو حوزه ی دینی غافل سازد. خواهیم دید که نصّ‌گرایی در امامیّه، به دلیل ویژگی خاصّ روایات اهل بیت (علیهم السلام)، با آن چه از سلفیّه ی اهل سنّت سراغ داریم، تفاوتی محسوس دارد. هم چنان که متکلّمان شیعه با بهره گیری از معارف اهل بیت (علیهم السلام)، از متکلّمان اهل سنّت، فاصله ی بسیار می گیرند.

در پایان این پیش گفتار اشاره می کنیم که گستره ی تاریخی این پژوهش، به جز یک مورد استثنا، حدّاکثر تا قرن ششم هجری ادامه یافت و کلام اسلامی تا قرن پنجم تقریباً مستقل و متمایز از دو نهضت فلسفه و تصوّف رشد کرد؛ از آن پس، با تعامل هرچه بیش تر این سه حوزه، رشد آن ها به شدّت از یکدیگر متأثّر شد. از این زمان، دیگر نه غزالی بدون توجّه به فلسفه و عرفان اندیشه ورزی می کرد و نه ابن رشد قادر بود کلام و عرفان را نادیده گیرد. عقل گرایی از این دوره، به تدریج پیچیده می شود و تحلیل آن نیاز به پژوهش بیش تر دارد. پس، این نوشتار با تحلیلی گذرا از آرای غزالی و گزارش کوتاهی از ابن رشد، به پایان می رسد.

اهل حدیث و آغاز نصّگرایی

نخستین جریان عامّ فکری در اسلام، نصّگرایی است. البتّه این پدیده اختصاص به دین اسلام ندارد و در همه ی ادیان گرایش اوّلیّه به سمت وحی و حفظ سنّت های دینی بوده است. در جامعه ای که هنوز گرمی حضور پیامبر احساس می شود و آهنگ پرطنین وحی در جای جای آن به گوش می رسد، طبیعی است که راه و روش های بیگانه رنگ بازد و نغمه های مخالف یا مجال طرح نیابد یا به سردی گراید.

البتّه نصّ‌گرایی در آغاز، پیش از آن که یک مکتب کلامی باشد، یک بینش و زمینه ی فرهنگی است که اندیشه های گوناگون از آن برمی آید. از همین بستر بود که مرجئه، جبرگرایی، خارجی گری، تشبیه و تجسیم و ده ها اندیشه ی دیگر رویید و

امواج آن تا سده های بعد، اندیشه ی اسلامی را متأثّر کرد. این جریان فکری آهسته آهسته به صورت یک اندیشه ی مستقل درآمد و به نام های گوناگونی ازقبیل اهل حدیث، حنابله، حشویّه، سلفیّه، خوانده شد.

با این همه، غلبه ی نصّ گرایی در سال های نخستین اسلامی را نباید تنها یک پدیده ی طبیعی دانست؛ چون حاکمیّت سیاسی در حمایت و تقویت این جریان بی تأثیر نبود. خلافتِ وقت از یک سو اصحاب نزدیک پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و شاهدان عینیِ سنّتِ نبوی را تحت فشار قرار داد و از سوی دیگر، نقل و نشر حدیث پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را از مردم سلب و آن را در گروهی اندک منحصر کرد و به این ترتیب، افکار دینی متدیّنان را در اختیار گرفت.(۱) روشن است که گرایش بی چون و چرا به «سنّتِ

مهارشده» و جمود بر آیین های مذهبی تا چه حدّ در حاکمیّت سیاسی آن دوران پسندیده و پرفایده بوده است.

در واکنش به نصّ گرایی افراطی، به تدریج جریان دیگری در جامعه ی اسلامی رشد کرد که بعدها صورت نهایی اش را در فرقه ی معتزله یافت. هرچند نزاع بین این دو گروه، در آغاز بر دو مسأله ی جبر و اختیار و تشبیه و تنزیه بود، امّا این رویارویی، هرچه بیش تر گسترش یافت و فهمیدند که اختلاف در شیوه ی برخورد با متون دینی است. اهل حدیث ظاهر الفاظ قرآن و روایات را سرلوحه ی دیانت شان می گرفتند و معتزله با استمداد از عقل، بر تأویل متون دینی راه می گشودند.

عوامل پیدایش عقل گرایی

گرایش به تفکّر پیش از هر چیز، باید در اسلام جست و جو شود. قرآن برخلاف متون دینی یهود و نصارا، پیوسته بر عنصر عقل و تفکّر تأکید دارد.(۲) تورات دینِ

شریعت و تاریخ است و مسیحیّت دینِ ایمان و اخلاق. اسلام گذشته از این ها و مقدّم بر این ها، آدمی را به شناخت انسان و جهان پیرامون فرامی خواند و او را به

۱- ر.ک: سیّد مرتضی عسکری، معالم المدرّستین؛ نقش ائمّه در احیاء دین.

۲- تاریخ فلسفه در اسلام :۱ ۱۹۵.

یک بینش روشن در مقابل هستی و تاریخ و شریعت و اخلاق دعوت می کند.

با این وجود، عقل گرایی در اسلام، بی شک از عوامل بیرونی، اثر پذیرفته است. گسترش اسلام و مواجهه ی مسلمانان با فرهنگ های دیگر، دو تأثیر مهم در اندیشه ی اسلامی بر جای گذاشت؛ از یک سو، علوم و افکار بیگانه به تدریج بر ذهنیّت جامعه ی اسلامی اثر گذاشت و از سوی دیگر، دانشمندان اسلامی را به دفاع از مبانی دینی در مقابل ادیان و فلسه های معارض برانگیخت.(۱) اگر

خردگرایی در معتزله، گاه به افراط می گراید، آن را برخاسته از عامل اخیر باید دانست. در صورتی که سده ی نخست اسلامی را دوران غلبه ی نصّ‌گرایی بدانیم، باید سده ی دوم و سوم هجری را عصر شکوفایی عقل گرایی بدانیم؛ چراکه خردباوری حتّی در اوج شکوفایی آن، بیش تر خاستگاه اقلیّت فرهیخته ی جامعه است و توده ی متدیّن تعبّد دینی را بر چون و چراهای عقلی ترجیح می دهند. از این روست که مذهب عامّه ی اهل سنّت، همیشه و همه جا به سنّت دینی گرایش داشته و ورود عقل را به عرصه ی دین، خوش نداشته است.

با اوج گیری تفکّر معتزلی، اختلافات کلامی در درون این مکتب، رو به فزونی نهاد و زیاده روی در کاربرد عقل، گوهر و بُن مایه ی دین را ــ که ایمان و پرستش خداوند و تسلیم در مقابل اوست ــ سست و بی مقدار ساخت. رشد عقل گرایی از یک سو و انحطاط حنابله از سوی دیگر، علمای اهل سنّت را به پیرایش در دیدگاه های سنّتی فراخواند. در حقیقت، سده ی دوم و سوم هجری دوره ی مقاومت نصّ‌گرایی در برابر پیشرفت خردباوری و بیرون آمدن از تنگناهای تعصّب است. با آغاز قرن چهارم، جریان نصّگرایی وارد مرحله ی تازه ای شد.

دو شخصیّت بزرگ از اهل تسنّن، به طورجداگانه به بازسازی اندیشه ی دینی و جذب عناصری از کلام معتزلی دست زدند. ابوالحسن اشعری (متوفّای ۳۳۰ ه .ق.) در بصره و ابومنصور ماتریدی (متوفّای ۳۳۳ ه .ق.) در خراسان و ماوراء النّهر.(۲) با

این تفاوت که ماتریدی کاملا به معتزله نزدیک شد و اشعری بیش تر به حفظ اصول حنابله در قالب های جدید پرداخت. به همین سبب، اشعری را حدّ واسط میان اهل حدیث و معتزله دانسته اند و ماتریدی را حد واسط میان اشعری و معتزله. به این ترتیب، در قرن چهارم، حلقه های پیوند میان نصّ‌گرایی و عقل گرایی تکمیل شد و نخستین تقریب میان این دو جریان، شکل گرفت.

اشعری و ماتریدی

در اهمّیّت آشنایی با این دو مکتب کلامی، بد نیست مقایسه ای کوتاه میان گرایش های فکری

۱- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ۱، فصل سوم از باب دوم؛ انتقال علوم یونانی به عالم اسلام.

۲- هم چنین باید از شخصیّت سومی نام بریم به نام احمدبن محمّد الطحاوی (م ۳۲۱ ق) که در مصرفعالیّت داشت. ر.ک:

تاریخ فلسفه در اسلام :۱ ۳۴۸.

این دو با معتزله داشته باشیم و پیش از آن، موضع اهل حدیث و معتزله را بازشناسیم.

مفهوم عقل در بین دانشمندان اسلامی، از همان آغاز، دارای دو جنبه ی نظری و عملی بود و اختلاف معتزله با اهل حدیث را از هر دو جنبه می نگریم. هرچند این تفکیک از آغاز روشن نبود، امّا در واقع دو مسأله ی مهمّ کلامی آن روزگار، یعنی تشبیه و تنزیه و جبر و اختیار، تجلّی این دو جنبه از عقل بود.

اهل حدیث معتقد بودند که اوصاف باری تعالی را باید به همان معنای ظاهری _ که در آیات و روایات آمده است _ پذیرفت و عقل چون و چرا یا توجیه و تأویل ندارد. عبارت مالك بن انس، در پاسخ به کسی که از «استواء» خداوند بر عرش پرسید، شاید گویاترین تعبیر از شیوه ی فکری این گروه است: الاستواء معلوم و الکیف مجهول و الایمان به واجب و السؤال عنه بدعه.(۱) اشعری نیز در توصیف حنابله

گوید :

آنان هرچه درباره ی خدا گویند، از قرآن و روایت پیامبر گرفته اند و بیش از آن، چیزی نگویند.(۲)

ص: ۸۴

۱- ملل و نحل :۱ ۱۰۵.

۲- مقالات الاسلامیین: ۱۱۰.

آن چه گفته شد، موضع اهل حدیث در عقل نظری بود. از طرف دیگر، آنان آدمی را مجبور و خداوند را خالق اعمال او می دانستند. از نظر آن ها، ممکن است خداوند انسان را بر فعلِ ناکرده عذاب کند و اطفال را بی هیچ سببی، به دوزخ فرستد. پرسش از فعل خداوند روا نیست (لایُسئَل عما یفعل) و داوری خرد در این امور، پذیرفته نمی شود. عقل از فهم حسن و قبح امور ناتوان است و نیکی و بدی در ذات افعال نیست و بسته به غرض فاعل، تغییر می کند.

در مقابل، معتزله داوری عقل را هم «معارف عقلی» و هم در «احکام عقل» پذیرفتند. به نظر: «المعارف کلّها معقوله بالعقل، واجبه بنظر العقل، و شکر المنعم واجب قبل ورود السمع، و الحسن و القبح ذاتیان للحَسَن و القبیح».(۱)

برخی از معتزله، مانند نظام تا آن جا پیش رفتند که مدّعی شدند، عقل حسن و قبح همه ی افعال را درک می کند. به طور کلّی، معتزلیان نقش وحی را بیش تر، تأیید و ارشاد به حکم عقل می دانند. عبارتی که شهرستانی در بیان عقیده ی ابوعلی جبّائی (متوفّای ۳۰۳ ه .ق.) و فرزندش ابوهاشم (متوفّای ۳۲۱ ه .ق.) آورده، در واقع مشخّصه عقل گرایی حاکم بر اهل اعتزال است :

هر دو اتّفاق دارند بر این که معرفت [خداوند]، شکر منعم و شناخت حسن و قبح همگی واجب عقلی هستند. آن ها شریعتی عقلی ساختند و شریعت نبوی را به احکام قراردادی و عبادات [مشخّص] و موقّت که عقل را بدان راه و فکر را از آن نصیب نیست، برمی گردانند. [و نیز معتقدند که] به مقتضای عقل و حکمت، بر حکیم واجب است که مطیع را ثواب و عاصی را عقاب کند، مگر موقّت یا خالد بودن ثواب و عقاب که به سمع دانسته می شود.

از دیگر نزاع های میان اهل حدیث و معتزله این بود که آیا شناخت خداوند، امری نظری و اکتسابی است یا از امور بدیهی است که عقل و فطرت انسانی آن را به اضطرار درک می کند. نصّگرایان معرفت الهی را امری بدیهی می دانند و از بحث در

۱- ملل و نحل :۱ ۵۶.

این باب خودداری می کنند؛ برعکس، معتزله بر این باور بودند که معرفت خداوند جز از طریق نظر و استدلال، حاصل نمی شود. همین اعتقاد بود که معتزله را به تأسیس علم کلام و تنظیم اصول و قواعدی در شناخت خداوند و صفات و افعال او واداشت.

اشعری در یک خانواده ی متعصّب سنّی پرورش یافت. پدر او از علمای اهل حدیث بود. او نخست به فرقه ی معتزله گرایید و سال ها نزد اساتید این گروه، به ویژه ابوعلی جبائی، به تحصیل علم کلام پرداخت؛ امّا پس از دریافت ضعف عقاید معتزله و تغایر آن با مذهب سنّت و جماعت، سرانجام از اهل اعتزال کناره گرفت. اشعری تفکّر حنابله را پذیرفت(۱) و با مبانی عقلی، به دفاع از آن پرداخت. او میان

بعد نظری و عملی عقل فرق گذاشت و دریافت های معرفتی عقل را پذیرفت، ولی هم چنان تأکید داشت که عقل از درک حسن و قبح افعال ناتوان است.

و الواجبات کلّها سمعیّه و العقل لایوجب شیئآ و لا یقتضی تحسینآ و تقبیحآ، فمعرفه الله بالعقل تحصل و بالسمع تجب، قال الله تعالی: و ما کنّا معذّبین حتی نبعث رسولا، و کذلک شکر المنعم و اثابه المطیع و عقاب العاصی یجب بالسمع دون العقل، و لا یجب علی الله تعالی شیء ما بالعقل، لا ـ الصّلاح و لا ـ الاصلح و لا ـ اللطف، و کلّ مایقتضیه العقل من جهه الحکمه الموجبه فیقتضی نقیضه من وجه آخر.(۲)

اشعری با این تفکیک، اهل حدیث را گامی به سوی عقل می کشاند و از همین جا علم کلام را ــ که تا آن زمان، در انحصار معتزله بود ــ مقبولیّت عام بخشد. اشعری در رساله ی استحسان الخوض فی الکلام مبانی این اندیشه را پایه گذاری کرد و به دیدگاه اهل حدیث در تحریم علم کلام، پاسخ اهل سنّت را بنا نهاد. اهمّیّت اشعری و آثار او را در تأثیری که بر سه متکلّم بزرگ پس از خود داشته است، یعنی قاضی ابوبکر

۱- اشعری، الابانه عن اصول الدیانه: ۹.

۲- ملل و نحل :۱ ۱۱۵.

باقلانی (متوفّای ۴۰۳ ه .ق.)، ابواسحاق اسفراینی (متوفّای ۴۱۸ ه .ق.) و امام الحرمین جوینی (متوفّای ۴۷۸ ه .ق.) باید جست و جو کرد. این دانشمندان از فضایی که اشعری گشوده بود، به خوبی بهره جسته و زمینه ی دخالت هرچه بیش تر عقل را در مباحث اعتقادی فراهم ساختند.

اشعری اگرچه به ظاهر، عقل را تنها در تثبیت و دفاع از مبانی اهل حدیث به کار گرفت، امّا همین که پای عقل به میدان آمد، باورداشت های دینی، یکی پس ازدیگری تقیید و تعدیل شد. نظریه ی تشبیعی صفات با قید «بلاتکلیف»(۱) نظریه ی

جبربا اعتقاد به «کسب»(۲) و عدم خلق قرآن با قید «کلام انفسی»(۳) از برداشت

کهنه ی اهل حدیث خارج شد و صورتی عقل پسند به خود گرفت. از همه ی این ها مهم تر این که، دیگر شناخت ذات و صفات الهی امری بدیهی و روشن تلقّی نمی شد، بلکه نیازمند دلیل و استدلال بود.

باقلانی(۴) در همه ی این مسائل از اشعری پیشتر رفت و عقل را در فهم و تفسیر

باورهای دینی مجالی بیش تر بخشید.با آمدن جوینی، کلام در مکتب اشاعره، به کلّی صورت عقلی و جدلی گرفت. وی در مقدّمه ی کتاب الشامل فی اصول الدین(۵) ،

به تفصیل از مبانی و روش عقلی سخن گفت و به شبهات کسانی که استدلال را بدعت یا بی فایده می دانستند، پاسخ گفت. این بخش از کتاب الشامل، با کتاب المغنی قاضی عبدالجبّار معتزلی (متوفّای ۴۱۵ ه .ق.) قابل مقایسه است.(۶) حتّی

تأثیر المغنی بر الشامل جوینی آشکار است. هرچند جوینی را مؤسّس در علم کلام

ص: ۸۷

۱- الابانه: ۸ و ۹. اشعری بعدها در کتاب اللمع حتّی از این هم فراتر رفت و همصدا با معتزله قائل به تأویلِصفات شد.

۲- ر.ك: اللمع از اشعری و تاریخ المذاهب الإسلامیه: ۱۷۲.

۳- الابانه: ۲۰؛ ر.ك: اللمع. هرچند اشعری به کلام نفسی تصریح نکرد، ولی سخنش همین قول را نتیجهمی دهد.

۴- ر.ك: دو کتاب معروف او: التمهید؛ الانصاف.

۵- الشامل فی اصول الدّین: ۱۲.

۶- المغنی، ج ۱۴. این جلد تماماً به مسأله ی عقل و اهمّیّت کلام عقلی مربوط است و مفصّلا به شبهاتاهل حدیث و اشاعره پاسخ گفته است.

نمی دانند، ولی به هرحال، با ظهور او گرایش عقلانی در کلام اشعری به نقطه ی اوج خود رسید.(۱)

در طول این دوران، نصّ‌گراییِ سنّتی از دو سو تحت فشار قرار داشت: از یک سو معتزله با حمایت حکومت های محلّی و نزدیکی و اتّحاد با تشیّع، روبه گسترش بود و از سوی دیگر، کلام اشعری با جذب تفکّر عقلی، نصّ‌گرایی را تهدید می کرد. در حقیقت، سلفیّه در شکل افراطی آن تا ظهور ابن تیمیه در قرن هفتم (۶۶۱_ ۷۲۸ ه .ق.) در زیر ضربات عقل گرایی، کمر راست نکرد. تفکّر اشعری آن چنان در عقاید سنّیان تأثیر گذاشت که وقتی شهرستانی در قرن ششم می خواست نظریه ی اهل سنّت را در باب عقل و شرع بیان دارد، هیچ تنسیقی روشن تر از عقیده ی اشاعره به خاطر او نمی رسید :

و امّا السمع و العقل، فقد قال اهل السنّه: الواجبات کلّها بالسمع و المعارف کلّها بالعقل.(۲) فالعقل لا یحسّن و لا یقبّح، و لایقتضی و لا یوجِب. و السمع

لایعرِّف، ای لایوجد المعرفه، بل یوجِب.

بر همین اساس بود که او در تعریف «اصول» و «فروعِ» دین، این تعریف را به راحتی می پذیرفت که :

اصول دین معقول است و با نظر و استدلال به دست می آید و فروع دین مظنون است و با قیاس و اجتهاد حاصل می شود.(۳)

مباحثات و مجادلات کلامی در میان اهل سنّت، در قرن پنجم، آن چنان شیوع یافت که ابوحامد محمّد غزالی (متوفّای ۵۰۷ ه .ق.)، شاگرد جوینی، با عقل گرایی افراطی این دوران، به مقابله پرداخت و کلام اشعری را به راهی دیگر برد. در ادامه به نظریه ی غزالی، بازخواهیم گشت.

ص: ۸۸

۱- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی :۱ ۱۵۵ _ ۱۵۷.

۲- ملل و نحل :۱ ۵۵.

۳- ملل و نحل :۱ ۵۴.

عقل گرایی در ماتریدیّه

همزمان با نهضتی که اشعری به پا کرد، شخصیّت دیگری از میان علمای سنّتی خراسان برخاست که همان اهداف اشعری را دنبال می کرد. ماتریدی برخلاف اشعری که در سنّت حنبلی ــ مالکی گام می زد، به سنّت حنفی تعلّق داشت. می دانیم که ابوحنیفه (متوفّای ۱۵۰ ه .ق.) از اصحاب رأی بود و قیاس را در احکام معتبر می دانست؛ به همین سبب، راه ماتریدی در تعدیل نصّ گرایی و وارد کردن عناصر عقلی به اعتقادات مذهبی، سهل تر می نمود. گفتیم که اشاعره معارفِ نظریِ عقل را معتبر شمردند و به داوری های عملی، وقعی گران ننهادند؛ امّا ماتریدی عقل عملی را نیز به میدان علم کلام کشاند و از این رو، به تفکّر معتزلی بسیار نزدیک شد. وی حسن و قبح عقلی را پذیرفت و تکلیف ما لایطاق را قبیح دانست. او فعل الهی را حکیمانه می دانست و عدالت و نفی ظلم را از اوصاف و افعال الهی به حساب می آورد.(۱)

ماتریدی به این مقدار، بسنده نکرد؛ بلکه در همان بعد نظری نیز، بیش تر به توان عقل اعتماد کرد و آن را در تجزیه و تحلیل جزئیات کلامی وارد ساخت. در نظر او، انسان دارای قدرت و اختیار است و مشیّت او در وجود افعال مؤثّر است. هرچند که او نظریه ی کسب را پذیرفت و خداوند را فاعل افعال آدمی دانست، ولی برخلاف اشعری بر این باور بود که انسان در «قدرتِ کسب» آزادی کامل دارد و اوست که به حریّت، فعلی را انجام می دهد.

با آن که در آغاز، آرای او در میان فرقه حنفیّه رواج یافت، ولی با گسترش مذهب اشعری، حتّی علمای حنفی نیز اشعری شدند و اندیشه ی ماتریدی در بین قاطبه ی اهل سنّت پذیرفته نشد.(۲)

۱- تاریخ المذاهب الاسلامیّه: ۱۶۴؛ شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، :۱ ۷۰.

۲- برای مقایسه کوتاه میان نظریه اشعری با اصحاب عقل و اصحاب نقل، ر.ک: تاریخ فلسفه در جهاناسلام :۱ ۱۵۲.

غزالی در کشاکش عقل و وحی

ابوحامد محمّد غزالی اشعری مسلک بود و شاگرد امام الحرمین جوینی. غزالی از آن رو در تاریخ عقل گرایی با اهمّیّت است که در نیمه ی عمر خویش دچار یک تحوّل فکری شد و با تحوّل او، اندیشه ی اسلامی لااقل در یک برهه، دگرگون گردید.

زندگی علمی غزالی از دو دوره ی مختلف، تشکیل می شود. نیمه ی اوّل عمر ادامه دهنده ی همان مسیری است که کلام اشعری در طیّ دو قرن، بر آن می رفت. در این دوره، غزالی با وارد کردن منطق ارسطویی به علم کلام اشعری، آن را یک گام دیگر به پیش برد(۱) و تا پیش از او، حتّی در آثار استادش جوینی، متکلّمان از نظام

منطقی ارسطو بهره نمی گرفتند. با زیرکی تمام و جعل اصطلاحات تازه در مفاهیم منطقی، ادّعا کرد که قواعد منطق را از آیات قرآن استخراج کرده است.(۲) او هم چنین ادّعا کرد که ارسطو و یونانیان، منطق را از پیامبران پیشین برگرفته اند. از این رو می گفت: منطق ارسطو ریشه ای دینی دارد.(۳)

در همین دوره بود که او با نوشتن کتاب ها و رساله های کلامی، به دفاع از مبانیِ اهل سنّت و انتقاد از دیگر فرقه ها همّت گماشت.

از دیگر اقدامات مهمّ او نقدی است که بر تفکّر فلسفی آن روزگار نوشت. نخست در کتاب مقاصد الفلاسفه، به تقریر و تبیین مسائل فلسفه ی مشّاء پرداخت و سپس با تألیف تهافت الفلاسفه، به زعم خود، تناقضات فلسفه و تعارض آن را با عقاید دینی نشان داد. در پایان همین دوره بود که دست به تألیف کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد زد و کلام اشعری را در قالبی نو و با ادلّه ی استوارتر سامان بخشید.

نقض آرای فلاسفه و صاحبان مذاهب و غور در اندیشه های کلامی، به تدریج او

۱- تاریخ علم کلام: ۵۱.

۲- القسطاس المستقیم، در مجموعه ی رسائل، ج ۳؛ ر.ک: تاریخ المذاهب الاسلامیه؛ المذاهبالاسلامیین.

۳- همان، ۲۱.

را نسبت به علم کلام نیز بـدبین کرد. این نکته از کتاب کلامی او (= الاقتصاد) تا حـدودی آشـکار می شود. در این کتاب، او علم کلام را نه اسـباب یقین، بلکه ابزار دفع شبهات و کوبیدن خصم می داند. به هرحال، ذهن جست و جوگر و روح ناآرام او با اندیشه های فلسفی و کلامی آرام نگرفت و سرانجام در همه چیز، به تردید افتاد(۱) و

از این جاست که مرحله ی دوم حیات غزالی، آغاز می شود. او گوهر گم گشـته ی خویش را در تصوّف بازمی یابد و یقین را تنها در سلوک عرفانی ــ که به زعم او سرآغاز راه نبوّت است ــ می بیند.

غزالی پس از آن که کلام اشـعری را به نقطه ی اوج رسانـد، مقـدّمات افول آن را نیز تـدارک دید. عقل اشـعری به راهی رفته بـود که حقیقت دین، پرتـوی نـداشت و گوهر دین فراموش شـده و صورت آن، اسـباب فضـل فروشـی و خردورزی فقیهـان و متکلّمان گردیده بود. پس علوم دین را حیاتی دوباره می بایست.

وی با احیاء علوم الدین، تفکّر دینی زمانه را به انتقاد گرفت و برنامه ی دیانت را به تفصیل بیان کرد؛ در این برنامه، خردورزی جایگاهی بس خُرد دارد(۲) و در عوض،

سلوک عرفانی و تعبّـد دینی مقام والایی می یابد که تعریف او از علم و عقل، این مطلب را به خوبی تأیید می کند. «علم طریق آخرت» در دو چیز منحصر است: علم مکاشفه (علم باطن) که غایت علوم است و علم معامله که همان اخلاق است.(۳)

در این تقسیم بندی، فقه از «علوم دنیوی شرعی» شمرده شده و علم کلام به طور کلّی، از علوم شرعی خارج گردیده است.

در احیاء علوم الدین، از علم کلام، تصویری به دست می آید که بسیار با اهمّیّت است. او کلام را به دو بخش می بیند: قسمتی از آن ادلّه ی مفید و مؤثّر که در کتاب و سنّت هست و نیازی به علم کلام نیست و قسمت دیگر که یا مجادلات مذموم است

۱- وی در کتـاب المنقـذ من الضـلال شـرح این مـاجرا را بازگفته است؛ ر.ک: مجموعه ی رسائل غزالی، ج ۷؛یا ترجمه همین کتاب به نام «شک و شناخت».

۲- ر.ک: قواعد العقائد در احیاء العلوم، ج ۱ و مقایسه کنید با باب دوم از «کتاب العلم» همان کتاب.

۳- احیاء علوم الدین :۱ ۳۲ و ۳۳.

یا مطالب بی ثمر و گمراه کننده. از همین روست که در عصر اوّل، علم کلام مألوف نبود و آن را بدعت می دانستند.(۱) البتّه غزالی می پذیرد که امروزه به دلیل رواج

بدعت، به کلام نیازمندیم؛ امّا متکلّم بایستی بداند که وظیفه ی او حراست و پاس داری از حریم دین است و به معرفت راهی نمی گشاید. متکلّم از نظر عقیده، چیزی بیش از مردم عوام ندارد و فقط سلاحی دارد تا از طریق آخرت _ که روش دین و عرفان است _ دفاع کند.(۲) غزالی بعدها در کتاب الجام العوام عن علم الکلام

پذیرفت که علم کلام گاهی سبب وصول به حقیقت می شود، ولی این مورد آن قدر نادر است که به طور کلّی، عالم و عامّی را باید از این علم پرهیز داد.(۳)

هم چنین غزالی از عقل هم بیانی شایان توجّه دارد. وی عقل نظری را پذیرفت و آن را اساس اندیشه ی عقلانیِ انسان دانست؛(۴) امّا این را هم اضافه کرد که ایمان و

معرفت خدا بلکه شناخت حقیقت اشیا، در نفوس انسان، به صورت فطری است و با تذکّر، بدان دست می یابد.(۵) در این جا نیز او نشان داد که به عقل فلسفی و ادلّه ی

پیچ در پیچ کلامی، چندان اعتقادی ندارد.

قدم بسیار مهمّ دیگر غزالی، لایه لایه دانستن حقایق و معارف دینی بود. وی می گفت که اگر حقیقت درجات و بطون مختلف دارد و اگر انسان ها از نظر هستی و عقل هم مراتب گوناگون دارند، پس هرکس را باید متناسب با ظرفیّت وجودی اش تعلیم کرد.(۶) از این جاست که او راهی در ورود عرفان، به معارف دینی بازکرد و آن

را، فراتر از فقه و کلام نشاند.

ابن رشد (متوفّای ۵۹۵ ه .ق.) در آشتی دادن عقل و دین از همین مبنای غزالی

۱- احیاء علوم الدین :۱ ۳۵ و ۳۶؛ هم چنین مراجعه کنید به باب مذموم بودن مجادله و مناظره.

۲- احیاء علوم الدین:۱ ص ۳۶.

۳- ر.ک: مجموعه رسائل غزالی، ج ۴، رساله ی الجام العوام عن علم الکلام. منظور غزالی از «عوام» در اینرساله شامل فقها و متکلمین نیز می شود. ر.ک: همان: ۴۹.

۴- احیاء العلوم :۱ ۱۲۵.

۵- احیاء العلوم :۱ ۱۲۶.

۶- احیاء العلوم :۱ ۱۲۷.

استفاده کرد؛ با این تفاوت که غزالی حقایق عالی و معارف والا را به عرفان نسبت می داد و ابن رشد به فلسفه. ابن رشد بر این باور بود که قرآن با تأکید بر تفکّر و تحصیل معرفت در عمل، بر عقل فلسفی، مهر تأیید گذارده است.(۱) از نظر او

رعایت ظواهر متون دینی بر عوام واجب است و فیلسوف با کشفِ حقایقِ برهانی به تأویل نصوص دست می یابد.(۲) عوام را نباید با حقایق باطنی آشنا کرد و به آنان

حتّی نباید گفت که نصوص دینی تأویل پذیر است. حقایق دینی را که همان حقایق فلسفی است، باید در زبان پیچیده و در همان منابع فلسفی مطرح کرد تا نااهلان بدان راه نیابند. غزالی و ابن رشد، تأویل را ویژه ی «راسخون در علم» می دانند، با این فرق که غزالی راسخون در علم را متصوّفه و ابن رشد فلاسفه می داند.(۳)

عقل گرایی و نصّگرایی در سده های متأخّر

دیدیم که غزالی با میدان دادن به تصوّف، در عمل، تفکّر عقلانی را تحقیر کرد. فلسفه را از قلمرو دین راند و کلام را به مرزبانی، در سرحدّات دین تبعید کرد. در مقابل، ابن رشد با تألیف کتاب تهافت التهافت از حرمت عقل دفاع کرد و با دو کتاب دیگرش، فصل المقال و الکشف عن مناهج الادلّه، عقل و دین را سازش داد. از لطائف روزگار آن که ابن رشد بیش از غزالی در تحوّلات بعدی کلام اشعری اثر گذاشت. پس از غزالی، برخلاف تمام تلاش های او، یک سنّت نیرومند کلامی پا گرفت که گاه تا قلب مباحث فلسفی به پیش می رفت. عبدالکریم شهرستانی (متوفّای ۵۴۸ ه .ق.)، فخر رازی (متوفّای ۶۰۶ ه .ق.)، قاضی عضد ایجی (متوفّای ۷۵۶ ه .ق.)، سعدالدین تفتازانی (متوفّای ۷۹۳ ه .ق.) و سیّد شریف جرجانی (متوفّای ۸۱۲ ه .ق.) به این سنّت کلامی وابسته اند. در کلام اهل سنّت، نه تنها شعله ی عقل گرایی

۱- ابن رشد، فصل المقال: ۱۰ و ۱۱.

۲- ابن رشد، فصل المقال ۲۴ _ ۲۶.

۳- ابن رشد، فصل المقال ۱۸ و ۱۹ و نیز ۳۰ و ۳۱. برای روشن شدن نظر ابن رشد در این باب همچنین باید به کتاب«الکشف عن مناهج الادله» مراجعه کرد.

خاموش نشد، بلکه روز به روز فروزان تر گردید، به طوری که آثار این گرایش تا عصر حاضر پابرجاست.

امّا تأثیر غزالی را باید در جای دیگر نشان گرفت. او دو جریان مهم را باعث شد یا لااقل زمینه سازی کرد. از یک طرف به تصوّف ــ که تا آن زمان با نام یک جریان مستقلّ و منزوی به شمار می آمد ــ رنگ دیانت زد و آن را به درون جامعه ی دینی کشاند؛ از طرف دیگر، زمینه ی تقویت جریان نصّگرایی را فراهم ساخت. غزالی با تضعیف فلسفه و کلام و رویکردی به وحی، به طور غیرمستقیم، راه را بر رونمایی سلفیّه هموار کرد. نصّگرایی افراطی که با مرگ ابن حزم (متوفّای ۴۵۶ ه .ق.) در اندلس رو به خاموشی گرایید، بار دیگر از دِمشق سرکشید. این بار، تقی الدّین احمدبن عبدالحلیم معروف به ابن تیمیّه (متوفّای ۷۲۸ ه .ق.) و سپس شاگردش ابن قیّم (متوفّای ۷۵۱ ه .ق.) بنای اندیشه ای را گذاشتند که اکنون نیز، ازجمله در فرقه ی وهابیّت، به بقای خویش ادامه می دهد. امروز، جهان اهل تسنّن وارث این هر دو تفکّر است: نصّگراییِ افراطی پیروان ابن تیمیّه و عقل گرایی به شیوه ی اشاعره.

عقل گرایی در شیعه ی امامیّه

از میان سه فرقه ی بزرگ تشیّع، تنها از امامیّه سخن خواهیم گفت؛ چراکه زیدیّه به راه معتزله رفت و خردگرایی اهل اعتزال را به تمامی پذیرفت و اسماعیلیّه نیز تحت تأثیر آیین های گنوسی و مانوی و تا حدّی تحت تأثیر فلسفه ی نو افلاطونی قرار گرفت و مسیر خود را از اندیشه ی دینی، دورتر برد.

البتّه سخن در باب امامیّه را باید از ائمّه ی اهل بیت (علیهم السلام) آغاز کرد، ولی هدف ما بررسی آرا و اندیشه های مسلمین است، نه تحلیل متون اصلی، لذا بحث را از دانشمندان شیعه آغاز می کنم. در میان اصحاب ائمّه (علیهم السلام)، به ویژه یاران امام باقر و امام صادق (علیهما السلام)، به دو گروه متفاوت برمی خوریم: گروهی که به «متکلّم» معروف اند و گروهی که آن ها را «محدّث» یا «فقیه» می خوانند. از دسته ی نخست هشام بن حکم، هشام بن سالم، حمران بن اعین، محمّدبن طیّار و مؤمن طاق را نام می بریم و

از دسته ی اخیر باید به محمّدبن مسلم، احمدبن محمّدبن خالد برقی، محمّدبن حسن الصّفار اشاره کرد. تفاوت و تمایز این دو گروه در نحوه و میزان به کارگیری عقل در معارف دینی است و از این رو، آن ها را نمایندگان عقل گرایی و نصّ گرایی در عالم تشیّع می دانند.

نخستین متکلّم شیعی را نواده ی میثم تمّار، یعنی علیّبن اسماعیل بن میثم تمّار دانسته اند.(۱) بعضی معتقدند که کلام شیعی پیشتر آغاز شد و کُمیت بن زید شاعر

شیعی و عیسی بن روضه از پیشروان و مؤسّسان کلام تشیّع هستند.(۲) بسیاری بر این

عقیده اند که در اصل، معتزله ریشه در کلام شیعه دارد. به اعتراف معتزلیان، واصل بن عطاء یا همان مؤسّس اعتزال، خود علم توحید و عدل را از ابوهاشم عبدالله بن محمّد حنفیّه فراگرفت و محمّد حنفیّه نیز از پدر بزرگوارش، علیّبن ابی طالب (علیه السلام).(۳)

به هرحال، نخستین کسی که کلام شیعه را پرآوازه کرد و با استفاده از اصول جدل، به دفاع از مبانی تشیّع پرداخت، هشام بن حکم بود. وی از یاران امام صادق (علیه السلام) است و ماجرای مناظرات او با مخالفان و قدردانی امام (علیه السلام) از ایشان، در جوامع روایی شیعه دیده می شود. هشام در علم کلام و فنّ مناظره تا آن جا شهرت یافت که یحیی بن خالد برمکی، وزیر مقتدر هارون الرّشید، او را به ریاست متکلّمان برگزید و در مجالس مناظره ـ که میان متکلّمان مشهور آن عصر برگزار می شد ـ به او منصب ریاست و داوری بخشید.(۴) در منابع ملل و نحل و کلام اهل سنّت، هشام و

پاره ای دیگر از متکلّمان شیعه را به تشبیه و تجسیم متّهم کرده اند. البتّه قدمای شیعه آن ها را ستوده و از این گونه تهمت ها مبرّا دانسته اند.(۵) در ظاهر، اختلاف هشام بن

حکم با سران معتزله و مرجئه در رواج این اتّهامات، بی اثر نبوده است. قرائن نشان

ص: ۹۵

۱- الفهرست: ۲۲۳.

۲- تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام: ۳۵۱.

۳- طبقات المعتزله؛ الفهرست: ۳۰۲.

۴- نمونه ای از مناظرات او در مجلس یحیی را در کمال الدین: ۳۶۲ به بعد بنگرید.

۵- ر.ک: رجال نجاشی؛ رجال و فهرست طوسی؛ اختیار معرفه الرجال کشّی.

می دهد که وی مدّتی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام) سلوک نمی کرد، سپس مستبصر شد و خود را وقف دفاع از مبانی تشیّع کرد.(۱)

از میان متکلّمان شیعه، در دوره ی حضور ائمّه باید از فضل بن شاذان نیشابوری (متوفّای ۲۶۰ ه .ق.) یاد کرد. ابن قبه نیز یکی دیگر از متکلّمان نامدار این دوره است. در مقابل، باید به خیل بی شمار محدّثین شیعه اشاره کرد که رسالت خود را بیش تر در ثبت و ضبط معارف اهل بیت (علیهم السلام) می دیدند. شرح حال و آثار این بزرگان، در کتب رجال بیان شده است.

نکته ی جالب توجّه این که، برخلاف آن چه در میان اهل سنّت دیدیم، در تشیّع تا قرن سوم هجری، میان متکلّمان و محدّثان اختلاف چندانی وجود نداشت. البتّه در بین متکلّمان و اصحاب ائمّه، گاهی کشمکشی درمی گرفت، امّا آن شکافی که میان حنابله و معتزله، در این دوران وجود داشت، میان نصّ‌گرایی و خردگرایی تشیّع دیده نمی شد؛ دلیل این امر، اعتدالِ دانشمندان شیعه در کاربرد عقل و استناد به نصوص دینی بود. وجود روایات اهل بیت و به ویژه حضور آنان درکنار شیعیان، از بروز افراط و اختلاف می کاست. در اصل، شیوه ی امامان شیعه به گونه ای است که ضمن استقبال از عقل و طرح مباحث عقلی، دایره ی ادراک عقل را محدود می کردند و مؤمنان را از کشاندن عقل، به فراسوی مرزهای آن، بر حذر داشته اند.

از قرن سوم _ که مقارن با عصر تقیّه و دوران غیبت ائمّه (علیهم السلام) است _ به تدریج این دو جریان کلامی و حدیثی از یکدیگر فاصله گرفت و در نهایت، به دو دیدگاه متفاوت تبدیل گشت. هرچند در عالم تشیّع، هیچ گاه تقابلِ حنبلی _ معتزلی شکل نگرفت، امّا در قرن سوم و چهارم، دو جریان عقل گرایی و نصّ‌گرایی به شکلی متمایز و رو درروی یکدیگر قرار گرفتند. بارزترین شخصیّت های کلامی را در خاندان نوبختی باید جست و بزرگ ترین نمایندگان نصّگرایی را محدّثین قم و ری می توان شمرد.

ص: ۹۶

۱- اختیار معرفه الرجال :۲ ۵۲۶ به بعد.

نوبختیان از یک خانواده ی منجّم ایرانی بودنـد که نیای ایشان «نوبخت» در زمان منصور عباسـی به اسـلام گرویـد. این خاندان که بعدها به تشیع گراییدند در دسـتگاه خلافت عباسـی به مقام والایی رسیدند و در فرهنگ دوره ی عبّاسی و ترجمه ی متون فارسـی به عربی و اداره ی «بیت الحکمه ی» هـارون الرّشـید، نقش به سـزایی داشـتند. ویژگی ممتـاز آن هـا آشـنایی با نجوم و فلسـفه بود. برخی از بزرگان نوبختی، چنان به اهل بیت (علیهم السـلام) نزدیک شدنـد که از یاران و اصـحاب ایشان به حساب می آمدنـد. حسـین بن روح نوبختی چهارمین نائب امام عصـر (علیه السـلام)، از این خانواده است. این خاندان حدود سه قرن، دانشـمندان بزرگی را به عالم اسلام و تشیّع عرضه داشت و عقل گرایی شیعه را به نقطه ی اوج رساند. بعضی از محقّقان، آنان را پـایه گـذار کلام عقلی شـیعه دانسـته انـد. به دلیل آشـنایی با فلسـفه ی ایران و یونان و نیز آشـنایی با کلام معتزلی، متکلّمانِ نوبختی نظام کاملی از مقولات و قواعد عقلی بنا کردند که کلام شیعه را تا قرن ها گرفت.(۱)

برای آشـنایی با عقل گرایی و نصّ‌گرایی این دوره بهترین راه، بررسـی کتاب الیاقوت، تنها اثر کلامی بازمانده از این خاندان و مقایسه ی آن با آثار و اندیشه های شـیخ صدوق، محدّث مشـهور و نماینده ی برجسـته ی جریان نصّگرایی است. با مقایسه ی این دو، به خوبی شـاخصه های کلّی این دو جریان را می توان بازشـناخت. همچنین می توان تلاش شـیخ مفیـد (متوفّای ۴۱۳ ه .ق.) و سیّد مرتضی (متوفّای ۴۳۶ ه .ق.) را در نزدیک کردن این دو تفکّر نشان داد.

شیخ صدوق در اصل، یک محدّث است و از این رو، چه در فقه و چه در عقاید، خود را محدود به معارف قرآن و روایات می بیند. این التزام تا بدان حدّ است که حتّی در کتاب های فقهی و اعتقادی اش، از الفاظ و تعابیر احادیث سود می جوید و تا حدّ ممکن از آوردن آرای خویش پرهیز می کنـد. کتـاب المقنع در فقه و کتاب الاعتقادات (عقایـد امامیّه) نمایانگر تفکّر و بیانگر سبک و شیوه ی اوست.

ص: ۹۷

۱- ر.ک: خاندان نوبختی؛ تأسیس الشیعه: ۳۶۲؛ مقدمه ی فرق الشیعه نوبختی از سید هبه الدینشهرستانی.

البتّه نبایـد پنـداشت که صـدوق تنهـا به نقـل و ضـبط روایات پرداخته است، بلکه با احاطه بر روایات و با اسـتفاده از معیارهای تشـخیص و ترجیح احادیث، به سـنجش و گزینش روایات می پردازد و آن چه را بر طبق موازین می بیند، با نام عقیده یا فتوای خویش بیان می دارد.

متأسّفانه تا سخن از محدّث می شود، بعضی به سرعت، تفکر اهل حدیث را در نظر می آورند. شیخ صدوق به هیچ روی با این تفکّر آشتی ندارد. او بحث و اسـتدلال در ردّ منکران را نه تنها جایز، بلکه واجب می شـمارد. مناظراتی که از وی نقل شده، بر این مطلب گواه است.(۱)

از دیدگاه صدوق، معرفت خداوند و توحید امری «فطری» است که همه ی خلق را بر آن سرشته اند(۲) و حتّی انسان با تهذیب نفس و پیروی از فطرت، به رؤیت قلبی

خداوند نایل می شود،(۳) امّا با این همه، عقل را در شناخت خداوند و صفات او به

کلّی ناتوان نمی بیند.

بخش عمـده ای از کتـاب هـای او به نقل احتجاجات ائمّه (علیهم السـلام) با مخالفین و بیان اسـتدلالات ایشان اختصاص دارد. البتّه شـیخ صـدوق به محدودیّت عقل باور داشت. از این رو برخلاف متکلّمان، جز در موارد ضـرورت، آن هم در محدوده ی متون ومعارف کتاب و سـنّت، مناظره و مجادله را روا نمی دیـد. عجیب نیست که در میان صـدها کتابی که وی نگاشـته است، حـتّی یـک اثر کلامـی نیز یـافت نمی شود. به طور کلّی، از نظر صـدوق، روش قلمرو و موضوع عقـل در معـارف دینی، دارای محدودیّت بسیار است و معرفت دینی بیش تر بر مبنای فطرت و عقل فطری بنا می شود.(۴)

امّا در مقابل، کتاب الیاقوت یک اثر کلامی است.(۵) از نظر ابن نوبخت، معرفت

به خدا امری نظری و اکتسابی و تنها راه دست یابی به این گونه معارف، استدلال عقلی است.(۶) شیخ صدوق توحید را فطری و ابن نوبخت آن را مکتسب

۱- معانی الأخبار: ۲۷ به بعد؛ نیز مراجعه کنید به کتاب کمال الدین و تمام النعمه از صدوق.

۲- الاعتقادات صدوق :۵ ۳۶ و ۳۷.

۳- التوحید: ۱۱۹ و ۱۲۰.

۴- الإعتقادات صدوق: ۴۲ و ۴۳، در همین جا صـدوق مناظره ای از هشام بن حکم با ابوالهـذیل نقل می کندکه دقیقاً بیان گر دیدگاه خود او است. ابوالهذیل به هشام گفت: با تو مناظره می کنم اگر من غلبه کردم، تو به مذهب من درآی و اگر تو پیروز شـدی، من به مـذهب تو خواهمپیوست. هشـام گفت: اگر من غلبه کردم، تو به دین من آی و اگر تو بر من غلبه کردی، من به امامممراجعه می کنم.

۵- در این که کتاب به کدام یک از نوبختیان تعلّق دارد اختلاف است. ر.ک: مقدّمه ی الیاقوت فی علمالکلام و مقدّمه ی انوار الملکوت فی شرح الیاقوت.

۶- انوار الملکوت: ۳.

می داند.(۱) درست برخلاف آن چه از شیخ صدوق دیدیم، نویسنده ی الیاقوت دلیل

سمعی را مفید یقین نمی داند، چرا که در نصوص دینی اشتراک لفظی و مجاز و تخصیص راه دارد و با این وجود، در امور اعتقادی نباید فقط به روایات اعتماد کرد و تنها با ضمیمه ی قرائن است که از روایات و آیات، به قطع و یقین راه می یابیم؛ به علاوه، تمسّک به ادلّه ی سمعی، تنها در صورتی ممکن است که پیشاپیش، وجود خداوند و نبوّت و عصمت و دیگر مقدّمات را از طریق استدلال عقلی، به اثبات رسانده باشیم وگرنه مسیر اندیشه به دور و محال می انجامد.(۲)

خلاصه آن که کتاب الیاقوت در بُعد عقلی، چنان پیش می رود که پس از دو قرن، علّامه ی حلّی این کتاب را به کلّی موافق با مکتب فلسفی ـ کلامی خواجه ی طوسی می بیند و به شرح آن می پردازد.

ابن نوبخت در آغاز، به تمهید مقدّمات کلامی می پردازد. تعریف جوهر و عرض و جسم و اثبات جزء لایتجزّا و خلأ ابطال تسلسل و چندین مسأله ی دیگر، بخش اصلی بیان کتاب را اشغال کرده است. نکته ی جالب و بدیع در این کتاب، تقسیم موجود به «واجب» و «ممکن» و استدلال به برهان وجوب و امکان است.(۳) اگر

حدس محقّقین درست باشد که کتاب الیاقوت در حدود سال ۳۵۰ قمری نگاشته

۱- انوار الملکوت: ۱۳.

۲- انوار الملکوت: ۳ و ۱۰ و ۱۲.

۳- انوار الملکوت: ۵۲ و ۹۹.

شـده، پس نـتیجه می گیریم که ابن نوبخت نخستین کسـی است که مفهوم وجوب و امکـان و برهـان آن را در کلام و فلسـفه اسلامی مطرح کرده است.(۱)

به یاد داشته باشیم که این برهان حتّی در آثار شیخ مفیـد و سیّد مرتضـی، نیز دیـده نشده است. البتّه این نتیجه را نباید جدّی گرفت؛ زیرا الیـاقوت لااقـل به قرن پنجم بـازمی گردد. به هرحـال، ابن نـوبخت در این کتـاب، گرایشـی عقلانـی از سـنخ عقل گرایی معتزله را به نمایش می گذارد.

آن چه گفتیم تنها در باب عقل نظری بود. در احکام عقل عملی، برخلاف آن چه در اهل سنّت دیـدیم، اختلاف بین متکلّمین و محـدّثین شـیعه بسیار انـدك است. شـیعه ی امامیّه یک صـدا به حسن و قبـح عقلی اعتقاد دارد و آن را ذاتی افعال می داند. محـدودیّتی را که اهـل حـدیث و اشاعره بر عقـل عملی قائل بودنـد، در بین محـدّثین شـیعه، تا آن جا که می دانیم، حتّی یک مصـداق هم نـدارد. البتّه در مصـادیق احکـام عقلی، بین متکلّمین و محـدّثین اختلاف است؛ چنان که متکلّمین نیز در این باب، اتّفاق نظر ندارند. نمونه ای از این اختلاف را در «قاعده ی لطف» و مسأله ی «وجوب اصلح» می یابیم.

عقل گرایی در آثار شیخ مفید

شیخ مفید (۳۳۶_۴۱۳ ه .ق.) شخصـیّتی است که علوم گوناگون، نظیر حدیث و کلام و فقه را در خود جمع دارد و از این رو، در بین علمای شـیعه ممتاز است. شـیخ مفید از یک سو، محضـر محدّثین بزرگ عصر خویش، هم چون جعفربن قولویه و شیخ صدوق را درک کرده و از سوی دیگر، نَسَب علمی، به نوبختیان می رساند.(۲)

ص: ۱۰۰

۱- عبـاس اقبـال آن را به سال ۳۴۰ مربوط می کرد، مادلونـگ آن را متعلّق به قرن پنجم می دانـد. ر.ك :انـدیشه هـای کلامی شیخ مفید: ۳۳؛ به همین دلیـل مـا در تحلیـل خود تنها به آن بخش از این کتاب اسـتنادکردیم که در منابع دیگر، ازجمله اوائل المقالات شـیخ مفید، به نوبختیان نسبت داده شده است؛ البتّهبعضـی کتاب الیاقوت را به قرن شـشم مربوط کرده اند (مقدّمه ی الیاقوت فی علم الکلام، تحقیق علی اکبرضیائی) که درست به نظر نمی رسد.

۲- تأسیس الشیعه، ص ۳۶۷ به نقل از الصراط المستقیم نباطی بیاضی.

وی تا حدودی نیز از متکلّمان معتزلی بهره جسته است. مفید در زمانی می زیست که نهضت عقل گرایی بنونوبخت و نهضت نصّ گرایی محدّثین به قوّت و شدّت تمام مطرح بود. او کوشید تا با توجّه به جوانب مسأله و جمع میان احکام عقلی و محتوای متون دینی، جریانات مختلف شیعی را به یکدیگر نزدیک سازد.(۱) در

این جا فرصت نیست که به تفصیل از آرای کلامی شیخ مفید یاد کنیم، امّا ناچاریم که لااقل به آن بخش که مستقیم به بحث ما مربوط است اشاره ای داشته باشیم.

شیخ مفید نظریه ی «فطری بودن توحید» را نپذیرفت. صدوق دراین مورد، به روایاتی استناد می جست که بر آن اساس، فطرت همه ی خلایق را بر توحید سرشته اند (فَطَرهم جمیعآ علی التوحید). امّا مفید معتقد بود که روایات یادشده تنها بدین معناست که خداوند انسان ها را آفریده تا به توحید بگروند و او را به یگانگی پرستش کنند.(۲) همو در کتاب اوائل المقالات تصریح می کند که معرفت

خداوند و معرفت پیامبر و معرفت هر چیز غائبی اکتسابی است و تنها از طریق استدلال حاصل می شود.(۳) در آن جا که شیخ صدوق علم کلام و شیوه ی متکلّمان

را تضعیف می کند و به این منظور به روایات اهل بیت (علیهم السلام) استناد می جوید،(۴) شیخ

مفید با تقسیم علم کلام به حق و باطل، کلامی را که در خدمت شناخت و دفاع از دیانت باشد نه تنها مطلوب، بلکه واجب می شمارد. شیخ در اثبات مدّعای خویش آیات و روایاتی را سند می آورد که کلام و متکلّمان را ارج گذاشته است.(۵)

با این همه، او برخلاف نوبختیان و معتزله، خرد را در شناخت حقایق دین مستقل نمی داند، بلکه عقل را در علم و نتایجش، به وحی و دین نیازمند می بیند. خرد آدمی با استدلال، به امور دینی نایل می شود، امّا کیفیّت استدلال بر این امور را

۱- ر.ک: اندیشه های کلامی شیخ مفید، مقدمه.

۲- تصحیح الإعتقاد: ۴۵.

۳- اوائل المقالات: ۱۷.

۴- اعتقادات صدوق: ۴۲ و ۴۳، ۳۴ و ۳۵؛ شیخ در کتاب التوحید در باب «النهی عن الکلام» ۳۵ روایتنقل کرده است.

۵- تصحیح الاعتقاد: ۴۲ _ ۴۴ و ۵۳ _ ۵۷.

باید از پیامبر و متون دینی بیاموزد.

و اتفقت الامامیّه علی انّ العقل محتاج فی علمه و نتائجه الی السمع و انه غیر منفکّ عن سمع ینبّه العاقل علی کیفیّه الاستدلال، و انّه لابد فی اول التکلیف و ابتدائه فی العالم من رسول، و وافقهم فی ذلک اصحاب الحدیث و اجمعت المعتزله و الخوارج و الزیدیّه علی خلاف ذلک و زعموا انّ العقول تعمل بمجردها من السمع و التوقیف.(۱)

این عبارت جای هیچ گونه توجیه ندارد.(۲) مفید امامیّه را در این جهت، موافق با

اهل حدیث و مخالف با معتزله می شمارد. این نظریه صرفاً یک احترام ظاهری برای شریعت نیست، بلکه التزام به این قول، بدین معناست که قواعد و معقولات کلامی باید تنها در محدوده ی دیانت تعریف شود و فقط درصورتی پذیرفته می شود که به نتایج خاصّی بینجامد. همین اصل تا حدودی آرای شیخ را تحت تأثیر قرار داد و نظام کلامی او را از نوبختیان و پیروان خود او متمایز ساخت.

رجوع به تعریف عقل از نظر سه متفکّر مورد بحث، یعنی صدوق و ابن نوبخت و مفید نیز پسندیده است. شیخ صدوق عقل را به مضمون روایات «ماعُبد به الرحمن و اکتسب به الجنان» یا در تعبیر دیگر «التجرّع للغصّه حتی تنال الفرصه» تعریف می کند.(۳) این تعریف اختصاص به عقل عملی ندارد، ولی به وضوح عقل نظری را

در چهارچوب دریافت ها و آرمان های عقل عملی محدود می کند. عقل در آیات و روایات به طور معمول، از چنین مشخّصه ای برخوردار است.(۴)

امّا در دیدگاه ابن نوبخت، خصلت نظری و استدلالی عقل از اهمّیّت ویژه ای

۱- اوائل المقالات: ۷ و ۸.

۲- آینه پژوهش، شماره ی ۱۷ و ۱۷، مقاله ی «مقام عقل در اندیشه ی شیخ مفید». نویسنده ی محترمنظریه ی شیخ مفید را براساس آرای سیّد مرتضی و شیخ طوسی تفسیر کرده که بی تردید خطاست. البتّهما برداشت مکدرموت از عقل گرایی شیخ مفید را نیز نپذیرفتیم. به نظر می رسد که برداشت ما، برخلافدو دیدگاه یادشده، با هیچ یک از آرای شیخ تنافی ندارد.

۳- معانی الأخبار: ۲۳۹.

۴- ر.ک: کتاب العقل و الجهل از اصول کافی و بحارالأنوار.

برخوردار است. این دو تعریف، در عین حال، جایگاه عقل را نیز مشخّص می کند. به یاد آوریم، برخلاف صدوق ــ که معرفت خدا را فطری می دانست ــ ابن نوبخت عقل را تنها سرمایه ی انسان در شناخت خدا و حقایق عینی می داند. این دو تعریف ازعقل، در نهایت، دو نظام اعتقادی متفاوت را به دست می دهد.

شیخ مفید در تعریف عقل، راه میانه ای اختیار می کند که البتّه در مجموع، به عقل گرایی نوبختیان نزدیک تر است. او شناخت اصول دین را عقلی و اکتسابی می داند، ولی در عین حال معتقد است که راه معرفت نزدیک است و آدمی در هر سطحی که باشد، بی آنکه علم کلام بداند یا با فنون جدل آشنا باشد، با کاربرد عقل، به معرفت خداوند نایل می شود. بی تردید شیخ در این جا، گوشه ی چشمی به عقل گرایی افراطی دارد. همو در رساله ی النکت فی مقدّمات الاصول از عقل تعریفی کرده است که همین میانه روی را نشان می دهد.

العقل معنی یتمیّز به من معرفه المستنبطات و یسمی عقلا لانه یعقل عن المقبحّات(۱) .

این تعریف یادآور برداشت شیخ صدوق ازعقل است.

تفاوت میان این سه دانشمند، بیش از این هاست. آرای این سه تن، در باب «قاعده ی لطف» و «وجوب اصلح» نیز نشان از گرایش های گوناگون ایشان دارد.(۲)

خلاصه آن که، در کشاکش میان عقل گرایی و نصّ‌گرایی، شیخ مفید بیش تر جانب جریان اوّل را می گیرد و با آن که شیخ از محدّثان مشهور است، ولی گرایش کلامی او سبب شد که غالب روایات اعتقادی را تنها پس از تفسیر و تعدیل بپذیرد؛ به ویژه در تعارض نقل با احکام عقل، بیش تر جانب عقل را می گیرد.(۳)

حال باید دید که سنّت شیخ مفید تا چه حد، از سوی شاگردان او ادامه یافت و سرانجام عقل گرایی و نصّگرایی شیعه به کجا انجامید.

۱- النکت فی مقدمات الاصول: ۲۲.
۲- ر.ك: الیاقوت: ۱۵۶؛ التوحید صدوق: ۳۹۸ باب «ان الله لایفعل بعباده الّا الاصلح معهم»؛ اوائلالمقالات، ص ۱۶؛ همان: پاورقی ص ۹۸. در تفاوت ظریف و دقیق این سه نظریه دقت شود.
۳- تصحیح الاعتقاد: ۱۲۵.

عقل گرایی پس از شیخ مفید

بزرگ ترین شاگرد شیخ مفید متکلّم برجسته، سیّد مرتضی معروف به علم الهدی است. هرچند او در سنّت کلامی شیخ قدم می زند، امّا به عقلانی کردن کلام، بیش تر گرایش دارد. سیّد مرتضی هم از نوبختیان متأثّر است. این نکته را با مقایسه ی میان دو کتاب الیاقوت و الذخیره نیز می یابیم. سیّد مرتضی هم آواز با مفید و ابن نوبخت، معرفت حقایق دین را اکتسابی می داند.(۱) وی این عقیده ی شیخ مفید را که عقل در

استدلال، نیازمند سمع است نپذیرفت و بر این رأی خرده گرفت. وی در جای دیگر در پاسخ به این سؤال که راه شناخت خداوند سمع است یا عقل؟ به صراحت راه سمع را رد می کند و راه را به عقل، منحصر می داند.

دلیل سیّد مرتضی همان چیزی است که ابن نوبخت می گفت. سپس درست همان قول شیخ مفید در تقدّم سمع بر عقل را از «بعض اصحابنا» نقل و نقد می کند.(۲) نقد سیّد مرتضی این است که اگر این قول را از امام (علیه السلام) به جهت امام

بودن می پذیریم، این کار مستلزم دور و محال است و اگر سخن امام (علیه السلام) از باب تنبّه و ارشاد به حکم عقل است، پس در واقع ملاک حکم عقل است؛ نه امام (علیه السلام). همین دیدگاه در کتاب الذخیره نیز آمده است.

بنابراین، می بینیم که سیّد مرتضی چگونه از موضع استاد خویش فاصله می گیرد و یک گام بیش تر به عقل گرایی، نزدیک می شود. البتّه اختلاف سیّد با شیخ به این مورد اختصاص ندارد. یکی از موارد بسیار جالب، اعتقاد او به لزومِ اکتسابی بودن معرفت دینی است. صدوق معتقد بود که معرفت خداوند ضروری است. مفید به اکتسابی بودن معرفت باور داشت. سیّد بر این اعتقاد است که نه تنها دست یابی به حقایق دینی، کسبی و استدلالی است، بلکه باید اکتسابی باشد و فطری بودن معارف برخلاف لطف و حکمت خداوند است؛ هم چنان که اگر کسی با تلاش بسیار

۱- الذخیره: ۱۵۴ _ ۱۵۸ و ۱۶۷.

۲- رسائل الشریف المرتضی :۱ ۱۲۷ و ۱۲۸.

خانه ای بنا کند، قدرش را می داند و بیش تر در آن می ماند. آن کس که معرفت را با تفکّر دریابد، پایداری اش در راه آن معرفت نیز بیش تر است.

پس بنا به قاعده ی لطف، بر خداوند لازم است که معرفت را به صورت ضروری و فطری در انسان قرار ندهد، بلکه مسیر را به گونه ای سازد که آدمی پس از تلاش های عقلی بدان دست یابد.(۱)

در آن دسته از مسائل کلامی ــ که به قلمرو عقل بازمی گردد ــ همین اختلاف نظر را میان سیّد مرتضی و شیخ مفید می بینیم.

این گرایش عقلانی نیز با شاگردان و پیروان سیّد مرتضی تکمیل شد. در این میان، باید از دو اثر مهم، یعنی تقریب المعارف ابوالصلاح حلبی (متوفّای ۴۴۷ ه .ق.) و تمهید الأصول شیخ طوسی (متوفّای ۴۶۰ ه .ق.)، یاد کنیم که در استحکام و گسترش این دیدگاه، نقش به سزایی داشته اند.

همین جریان عقل گرایی در قرن پنجم و ششم ادامه یافت و کلام شیعه به تدریج با منطق ارسطویی و سپس با فلسفه درآمیخت.اوج نزدیکی کلام شیعه با فلسفه در قرن هفتم و با ظهور شخصیّت بزرگی چون خواجه نصیرالدین (متوفّای ۶۷۲ ه .ق.) حاصل شد. ازاین پس، کلام به کلّی رنگ فلسفی گرفت. از متکلّمان نامدار این دوره، علّامه حلّی (متوفّای ۷۲۶ ه .ق.) و ابن میثم بحرانی (متوفّای ۶۹۹ ه .ق.) است. با این مکتب، جریان عقل گرایی در کلام شیعه به آخرین مرحله ی تکامل رسید.

تاکنون با سه مرحله از کلام شیعه آشنا شدیم: مرحله ی اوّل متکلّمان عصر حضور ائمّه اند؛ مرحله ی دوم از بنونوبخت، شیخ مفید، سیّد مرتضی و پیروان او تشکیل می شود؛ مرحله ی سوم با خواجه طوسی آغاز می شود. دیدیم که عقل گرایی در این سه مرحله، قدم به قدم شدّت یافت و در آخرین مرحله، متکلّمان شیعه فلسفه ی عقلی مشّا را قالب مناسبی درعرضه ی معارف دین تشخیص دادند. اگر بخواهیم از این هم کمی پیشتر بیاییم به مرحله ی چهارمی مواجه می شویم که تا

۱- الذخیره: ۱۶۸.

عصر حاضر ادامه یافته است. آغازگر این دوره، فیلسوف و عارف شیعی صدرالمتألّهین شیرازی (متوفّای ۱۰۵۰ ه .ق.) پایه گذار حکمت متعالیه است. در این جا گذشته از مقولات فلسفی، مبانی و مفاهیم عرفانی نیز به خدمت گرفته می شود و دین با عقل و اشراق هم سخن و هم ساز می شود. اگر در مرحله ی سوم کلام رنگ فلسفه به خود گرفت، در این جا این فلسفه و عرفان بود که لباس کلام بر تن می کرد.

نصّگرایی در دوران متأخّر

پس از شیخ مفید، همگام با رشد عقل گرایی، جریان نصّ‌گرایی نیز به حیات خویش ادامه داد. در واقع، نیّت شیخ مبنی بر پیوند میان این دو جریان، سودی نبخشید و به ظاهر پیشنهاد او پذیرفته نشد.

در واکنش به عقل گرایی حاکم بر جناح متکلّمان و فلاسفه، یک جناح مستقلّ از نصّگرایان نیز شکل گرفت و پا به پای آنان به تبلیغ و تثبیت مواضع خویش پرداخت. اشاره ای کوتاه خواهیم داشت به آرای دو شخصیّت بزرگ از این جریان، یعنی رضی الدّین علیّ ابن طاووس (۵۸۹_۶۴۴ ه .ق.) و زین الدّین علیّبن احمد عاملی (۹۱۱_۹۶۵ ه .ق.) معروف به شهید ثانی.

سیّد ابن طاووس کتابی دارد به نام کشف المحجه لثمره المهجه که در واقع وصیّتی است معنوی که در پایان عمر، به فرزند خویش و تمام شیعیان دارد. از فصل پانزدهم، مؤلّف به معرفت خداوند و طریق آن می پردازد. این فصل با عبارت زیر آغاز می شود :

من بسیاری از علمای حاضر و گذشته را دیده ام که در معرفت مولای حقیقی و مالک دنیا و آخرت بسیار سخت گرفته اند و کار را بر مردم مشکل کرده اند، حال آن که خدا و رسول ۶ آن را بسیار سهل و ساده قرار داده اند؛ زیرا که کتاب های آسمانی و قرآن شریف را می بینی که از اشاره و تنبه به ادلّه و علائم

ص: ۱۰۶

معرفتِ مولاـو مالـک دنیا و آخرت و پدیدآورنـده ی موجودات و تغییردهنـده ی متغیّرات و مقلّب ازمنه و اوقات پر است و به همان اشاره ی اجمالیه اکتفا فرموده انـد. ... و علمای صـدر اسـلام نیز تا اواخر زمان ظهور ائمّه ی اطهار (علیهم السـلام)، همین راه و طریقه را پیموده اند.(۱)

نصّ‌ـگرایی شیعه بهترین تعبیر را در کلمات سیّد ابن طاووس دارد. چنان که می بینیم وی عقل را منکر نیست ودر معرفت الله، به نصّ تمسّک نمی جوید. او اصل وجود صانع را امری وجدانی و غیرقابل انکار می داند و معتقد است که عقل همه ی مردم در اصل خالق، اتّفاق دارد و اختلاف در حقیقت ذات و صـفات خداوند است. پس تصویری که ابن طاووس از عقل ارائه می کند با آن چه متکلّمان و فلاسفه می گویند، متفاوت است.

سیّـد این تفـاوت را در قالب یک مثال بیان می کنـد.در نظر او متکلّم هم چون اسـتادی است که شـمع را از پیش روی شاگرد خـویش برمی دارد و بـه دوردسـت هـا می برد و سـپس از او می خواهـد کـه در طلـب آن بـه طیّ طریـق و تهیّـه زاد و راحله بپردازد.(۲) وی معتقد نیست که نظر در جواهر و اجسام و اعراض حرام است یا ره

به معرفت نمی برد، بلکه بر این باور است که این راه از طریق بعیـد و راه های خطرناکی است که انسان ایمن نیست که پس از ورود بدان، به سلامت خارج شود.(۳)

سیّـد ابن طاووس به خصوص کلام عقل حاکم در دوران خویش (معتزله و کسانی که به طریقه ی آن ها رفته انـد) را نقـد می کند و تشتّت آرای میان آن ها را نشان از پر خطر بودن این راه می بیند.(۴) وی رساله ای از قطب الدین راوندی را شاهد

می آورد که در آن، اختلاف میان شیخ مفید و سیّد مرتضی را گردآورده که بالغ بر نود

۱- برنامه ی سعادت، ترجمه ی کشف المحجّه: ۲۱.

۲- برنامه ی سعادت، ترجمه ی کشف المحجّه: ۲۲.

۳- برنامه ی سعادت، ترجمه ی کشف المحجّه: ۳۸ و ۳۹، ۳۶ و ۳۷.

۴- برنامه ی سعادت، ترجمه ی کشف المحجّه: ۲۷ و ۲۸.

و پنج مسأله است.(۱)

مؤلّف کسانی را که در مقام تعلیم و ارشاد مسترشدین هستند، سفارش می کند که :

در مقام تعلیم و تربیت، فطرت اوّلیّه ی آنان را با تنبیهات عقلیّه و اشارات قرآنیّه و هـدایت های الهیّه ی نبویّه تقویت کننـد و به آنـان بفهماننـد که معرفت صـفات خداونـدِ صانعِ مؤثّر جلّ جلاله بر آنان واجب و لازم است و آن هم به آسان ترین راهی که مولای او جلّ جلاله بر او قرار داده است، ثابت می شود و بدون این که عمر او ضایع گردد،بر او حاصل می گردد.(۲)

عبارات سیّد ابن طاووس را از آن رو به تفصیل آوردیم که به گمان ما، این کتاب تأثیر پر دامنه ای بر دانشمندان شیعه ی پس از خود داشته است. ازجمله ی این شخصیّت ها بایـد شـهید ثـانی را نـام برد. وی در رسـاله ی الاقتصاد و الارشاد ضـمن نقل کلمات سیّد، به شـرح و بسط آن پرداخته است. جالب اینجاست که او در همان آغاز، فکر و اسـتدلال را با مفاد آیه ی فطرت «فـاقم وجهک للـدین حنیفآ فطره الله التی فطر الناس علیها» (روم (۳۰): ۳۰) و روایت «کل مولود یولـد علی الفطره» یکسان می گیرد.(۳) این نکته نمایانگر دیدگاه رایج میان محدّثین و فقهای شیعه درباره ی

عقل است که آن را نوعی «عقل فطری» می دانند.(۴) شهید ثانی تصریح می کند که

این مرتبه ی فطری از معرفت، نیاز به آموختن هیـچ علمی ندارد و صـرفآ با اشارات و تنبیهات شـرعی حاصل می شود.(۵) او از علم کلام و به ویژه، مباحثات شایع در

زمان خویش، سخت انتقاد می کند و آن را برخلاف اعتقاد متکلّمان، دورترین و

۱- برنامه ی سعادت، ترجمه ی کشف المحجّه: ۲۳.

۲- برنامه ی سعادت، ترجمه ی کشف المحجّه: ۳۶.

۳- برنامه ی سعادت، ترجمه ی کشف المحجّه: ۳۹.

۴- حقـائق الایمان: ۱۶۹؛ رسـاله ی الإقتصـاد در کتـاب حقـائق الایمان و توسط انتشارات کتابخانه آیت اللهالعظمی مرعشـی به چاپ رسیده است.

۵- حقائق الایمان: ۱۷۰.

صعب ترین و پرخطرترین راه به سوی خدا معرّفی می کند.(۱)

دیـدیم که متکلّمـان اسـاس ایمان را «معرفت اسـتدلالی» می دانسـتند، امّا شـهید معتقـد است که در ایمان «جزم و اذعان» معتبر است، حال از هر طریقی که حاصل شود.

و الحاصل انّ المعتبر فی الایمان الشـرعی هو الجزم و الاذعان، و له اسـباب مختلفه من الالهام و الکشف و التعلّم و الاستدلال. و الضابط: هو حصول الجزم بایّ طریق اتّفق.(۲)

جریان نصّ گرایی بعدها توسّط شخصـیّت هایی چون شیخ حرّ عاملی (متوفّای ۱۱۰۴ ه .ق.) و علّامه محمّد باقر مجلسـی (متوفّای ۱۱۱۰ ه .ق.) پی گرفته شـد و به کمال خود رسـید. تاریـخ نصّ گرایی شـیعه، لااقل از این جهت رو به رشد بوده است که آرا و مواضع خویش را آهسته آهسته روشن کرده و از ابهامات اوّلیّه کاسته است.

سخن آخر

حال که گزارشـی کوتاه از این دو جریان فکری نیرومنـد در تاریـخ کلام اسـلامی به دست دادیم، به جاست انـدکی از ساحت تاریخی بیرون آییم و از فراز، بر این صحنه ی رنگارنگ اندیشه ها نظر افکنیم:

۱ـ چنان که پیشتر یاد کردیم، این دو جریان به افراط می گراید و از توجّه به دشواری های مسیر و راه حل هایی که در جناح مقابل مطرح است، بازمی ماند. بحث های کلامی گاه چنان به پیچ و خم منازعات و ردّ و اثبات ها گرفتار می آید که نصوص دینی به فراموشـی سپرده می شود یـا در زیر تیغ تأویـل هـا، مـاهیّت خویش را از دست می دهـد. نبایـد انکـار کرد که گرایش افراطی به عقـل، در مقـاطع مختلف، گرد غفلت بر چهره ی حقیقت دین نشانـده و متـدیّنان و شـریعت مـداران را آزرده ساخته است. در برابر، نصّگرایی یا ایمان گروی گاه چنان به اندیشه ورزی پشت می کند که

۱- حقائق الایمان: ۱۷۱.

۲- حقائق الایمان: ۱۷۶ به بعد.

دیانت را بی پناه رها می کند. نصّ‌گرایی آن گاه که به افراط می گراید، دین را در انزوا می خواهد. درست است که دین ریشه در عمق جان آدمی دارد و اساس آن بر ایمان و انس با خداست، ولی در عین حال، پیام آوران دین در صحنه ی آیین ها و اندیشه ها، توان مند و سرافراز، به دفاع از مبانیِ دیانتِ خویش پرداخته اند. دین بدون یک پشتوانه ی محکم عقلی، دست کم از این عنصر اخیر محروم است.

۲ــ بررسی تاریخ این دو جریان یک تفاوت اساسی را نشان می دهد که عقل گرایی همواره با تب و تاب خاصّی همراه بوده است و برعکس، نصّ‌گرایان از مواضع پایدارتری برخوردار بوده اند. البتّه این سخن، بدان معنا نیست که در آرای محدّثین، هیچ گونه تغییری صورت نگرفته یا از دیگر حوزه های معرفت تأثیر نپذیرفته است، بلکه سخن در ثبات نسبیِ دیدگاه های نصّ‌گرایانه است. اساس اندیشه لغزنده است و خرد راهواری است که اگر بی مهار بماند، ره به ناکجا آباد خواهد برد. در مقابل، نصوص دینی تا آن جا که مرجع باشد و به داوری پذیرفته شود تا اندازه ای بسیار، اندیشه را ثبات و مسیر آن را سمت و سو می بخشد. اگر خصلت دین، پایدار بودن است (ذلک الدّین القیّم) و اگر ایمان تردید برنمی تابد، پس شالوده ی ایمان باید با متون و منابع دینی، پیوند یابد. تعبّد و تسلیم در مقابل وحی، از ارکان اصلی ایمان در ادیان الهی است. بی پرده باید گفت: آن کس که عقل را دستاویز دین و وحی را بازیچه ی قبض و بسط اندیشه بداند، اوّلین چیزی را که باید وداع کند، ایمان است.

۳ــ هدف از این نوشتار، نقد آرا نبود، بلکه سعی کردیم آرای گوناگون را از سر همدلی بازگوییم. حال آن چه مسلّم است و نباید بدان پایبند بود، حذف یا بی مهری به یکی از دو زمینه ی دین و عقل است که جمع میان این دو با حفظ حدود و شؤون، از رسالت های بزرگِ کلام در روزگار ماست. شگفت است که بحث از عقل و دین، گرایش به دو جنبه ی متضاد دارد. گویا نیرویی در میان است که جویندگان را به دو سر طیف می راند. راستی این نیرو چیست و چگونه باید بر آن فائق شد؟

فهرست منابع

ـ ابن رشد. فصل المقال. (ضمیمه کتاب فلسفه ابن رشد). قاهره.

ـ ابن طاووس، سید علی. برنامه سعادت. ترجمه کشف المحجه. ترجمه: سید محمّدباقر شهیدی گلپایگانی. تهران: مرتضوی.

ـ ابن مرتضی، احمدبن یحیی. طبقات المعتزله.

ـ ابن ندیم، محمّدبن اسحاق. الفهرست. تحقیق: م. رضا تجدد.

ـ ابوزهره، محمّد. تاریخ المذاهب الاسلامیه. قاهره: دارالفکر العربی.

ـ اشعری، ابوالحسن. الابانه عن اصول الدیانه. چاپ مصر.

ـ ________________. اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع. تحقیق: عبدالعزیز عزالدین السیردان. بیروت: دار لبنان.

ـ ________________. مقالات الاسلامیین. ترجمه: محسن مؤیدی. تهران: امیرکبیر.

ـ اقبال، عباس. خاندان نوبختی. تهران: کتاب خانه طهوری. ۱۳۵۷ ش.

ـ اولیری، دلیسی. انتقال علوم یونانی به عالم اسلام. ترجه: احمد آرام. تهران : انتشارات جاویدان.

ـ باقلانی، ابوبکر. تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل. تصحیح: محمود الخضیری و محمّد عبدالهادی.

ـ ________________. الانصاف. تحقیق: محمّد زاهد الکوثری. المکتبه الزاهریه للتراث.

ـ بدوی، عبدالرحمن. مذاهب الاسلامیین. بیروت: دارالعلم للملایین.

ـ بیاضی، علی. الصراط المستقیم إلی مستحقی التقدیم. تحقیق: محمّدباقر

ص: ۱۱۱

بهبودی. تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.

ـ جوینی، عبدالملک. الشامل فی اصول الدین. تحقیق: ر.م. فرانک، مؤسسه مطالعات اسلامی.

ـ حلی، حسن. انوار الملکوت فی شرح الیاقوت. تحقیق: محمّـد نجمی زنجانی. قم: انتشارات رضی و بیدار، چاپ دوم، ۱۳۶۲ ش.

ـ شریف، م.م. تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.

گیلانی. بیروت: دارالمعرفه.

ـ شریف مرتضی. رسائل المرتضی. تحقیق: سید مهدی رجائی. قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.

ـ ـــــــــــــــــ. الذخیره فی علم الکلام. تحقیق: سید احمد حسینی. قم : مؤسسه انتشارات اسلامی. ۱۴۱۱ ق.

ـ شهرستانی، محمدبن عبدالکریم. الملل و النحل. تحقیق: محمد سید گیلانی. بیروت: دارالمعرفه.

ـ شهید ثانی، زین الدین. حقائق الایمان. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی.

ـ ـــــــــــــــــ. الاقتصاد. (ضمیمه کتاب حقائق الایمان). قم: انتشارات کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی.

ـ صدر، سید حسن. تأسیس الشیعه لعلوم للاسلام. بیروت: اعلمی.

ـ صدوق، محمّد. کمال الدین و تمام النعمه. تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران : دارالکتب الاسلامیه.

ـ ـــــــــــــــــ. الاعتقادات. (مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۵) قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، اول، ۱۴۱۳ ق.

ـ ـــــــــــــــــ. التوحید. تحقیق: سید هاشم حسینی تهرانی. قم: جامعه مدرسین، ۱۳۸۷ ق.

ـ ـــــــــــــــــ. معانی الأخبار. قم: انتشارات اسلامی.

ـ طوسی، محمد. رجال الطوسی. تحقیق: جواد قیومی اصفهانی. قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.

ـ عسکری، سید مرتضی. معالم المدرستین. تهران: المجمع العلمی الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.

ـ ـــــــــــــــــــ. نقش ائمه در احیاء دین. تهران: دانشکده اصول الدین.

ـ عقاد، عباس محمود. تفکر از دیدگاه اسلام. ترجمه: محمدرضا عطائی. مشهد: آستان قدس رضوی.

ـ غزالی، ابوحامد. القسطاس المستقیم. (در مجموعه رسائل). بیروت : دارالکتب العلمیه.

ـ ـــــــــــــــــــ. احیاء علوم الدین. بیروت: دارالهادی.

ـ ـــــــــــــــــــ. الجام العوام عن الکلام. (در مجموعه رسائل غزالی). بیروت : دارالکتب العلمیه.

ـ ـــــــــــــــــــ. المنقذ من الضلال. (در مجموعه رسائل غزالی). بیروت : دارالکتب العلمیه.

ـ فاخوری، حنا و خلیل الجر. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. ترجمه : عبدالمحمّد آیتی. تهران: انتشارات زمان.

ـ قاضی، عبدالجبار. المغنی فی ابواب التوحید و العدل. تحقیق: توفیق الطویل و سعید زاید. قاهره: المؤسسه المصریه العامه.

ـ کدیور، محسن. مقام عقل در اندیشه شیخ مفید در: آینه پژوهش، ش ۱۷ـ۱۸.

ـ کشی. اختیار معرفه الرجال. قم: مؤسسه آل البیت.

ـ کلینی، محمد. الکافی. تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: مکتبه الصدوق. ۱۳۸۱ ق.

ـ مجلسی، محمّدباقر. بحارالأنوار. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ـ مفید، محمّد. اوائل المقالات. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

ــ ـــــــــــــــــــــــ. النکت فی مقدمات الاصول. (مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۱۰) قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، اول، ۱۴۱۳ ق.

ــ ـــــــــــــــــــــــ. تصحیح اعتقادات الامامیه. (مجموعه مصنفات شیخ مفید). قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، اول، ۱۴۱۳ ق.

ــ ـــــــــــــــــــــــ. الفصول المختاره. (مجموعه مصنفات شیخ مفید). قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، اول، ۱۴۱۳ ق.

ــ مکدرموت، مارتین. اندیشه های کلامی شیخ مفید. ترجمه: احمد آرام. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۷۲ ش.

ــ نجاشی، احمد. رجال النجاشی. تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی. قم : مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.

ــ نعمانی، شبلی. تاریخ علم کلام.

ــ نوبخت، ابراهیم. الیاقوت فی علم الکلام. تحقیق: علی اکبر ضیائی. قم : کتابخانه آیه الله مرعشی، دوم، ۱۳۸۶ ش.

ــ نوبختی، حسن. فرق الشیعه. با مقدمه سید هبه الله شهرستانی.

۴- بررسی تطبیقی عقل معتزلی و اشعری

اشاره

علی معموری(۱)

از نخستین دوره های ظهور اسلام، شاهد برخی رویکردهای عقلانی به دین و مذهب هستیم که به طور طبیعی، در چالش با فضای موجود، نزاع های مستمر فکری و مذهبی و گاه سیاسی و نظامی آفریده شده است. مجادلات کلامی ابتدا از حوزه ی درگیری های سیاسی و به طور خاص، موضوع امامت آغاز گشته و به تدریج، موضوعات دیگری در حوزه ی حیات اجتماعی مانند: امر به معروف و نهی از منکر نیز به آن پیوسته است؛ سپس در حوزه ی حیات فردی، موضوعاتی چون رابطه ی انسان و خدا در قالب: مفهوم ایمان، جبر، اختیار،... را شامل شده و در همین راستا، به قلمرو آخرت شناسی و مسائلی چون: جایگاه بهشت و جهنّم، مسأله ی وعد و وعید،... هم پا گذاشته است و در نهایت، در اثرپذیری از فلسفه، حوزه ی طبیعیات

۱- علی معموریکارشناسی ارشد الهیات با گرایش فلسفه و کلام موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و دکتری علومقرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (علیه السلام) و ۲۰ سال سابقه تحصیل حوزوی.تألیف و ترجمه سه عنوان کتاب و بیش از ۲۵ مقاله منتشر شده در نشریات داخلی و مقالات متعدد در دایرهالمعارف ها از جمله دایره المعارف بزرگ اسلامی و دایره المعارف قرآن کریم در زمینه کلام و حدیث وعلوم قرآن؛ مدیر بخش معارف و مفاهیم دایره المعارف قرآن کریم، مرکز فرهنگ و معارف قرآن؛ویراستار علمی دانشنامه قرآن شناسی (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)؛ مدیر گروه تاریخ و ادیاندانشنامه قرآن شناسی.تدریس در مراکز دانشگاهی و حوزوی متعدد از جمله دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، دانشکده اصول الدین،دانشکده علوم قرآنی، جامعه المصطفی العالمیه و مرکز تخصصی تفسیر حوزه.

را نیز شامل است. این روند ـ که به تأسیس دانش کلام انجامید ـ در نگاهی کلّی، در سه حوزه ی دین شناسی، انسان شناسی و کیهان شناسی قابل بحث است. دراین روند، معتزلیان به نام پایه گذاران رویکرد کلامی و دانش کلام در تاریخ اسلام، نقش تعیین کننده ای داشته اند و سپس در دوره ای بعد، اشاعره با موضع گیری در برابر دیدگاه های معتزلیان، به تأسیس دست گاه کلامی رقیب پرداختند. در این میان، معتزله و اشاعره نماینده ی دو نگاه به نسبت متفاوت، درونِ گفتمان کلامی عامّه هستند ـ که خاستگاه اصلی اختلاف آن ها، به نوع نگاه شان نسبت به عقل و کارکردها و قلمرو فعالیّت و اعتبار آن بازمی گردد. در این مقاله، در صدد مقایسه ی این دو نگاه و شناسایی نقاط اشتراک و تمایز آن هستیم؛ ابتدا به بررسی معنا و مفهوم عقل پرداخته و سپس به تفاوت نگاه اشاعره و معتزله به مفهوم و جایگاه عقل اشاره کرده ایم و در پایان، به بررسی بازتاب هریک از دو نگاه، در دستگاه کلامیِ آنان خواهیم پرداخت.

معنا و مفهوم عقل

تعریف مشخّص و روشنی از عقل، در منابع لغوی، به چشم نمی خورد. گویا عرب به هرگونه معیار تشخیص انسانی با همه ی لوازم و مقتضیات آن، عقل می گفته است. با این حال، رویکرد اخلاقی و دینی تا حدودی در معنای این واژه، دخیل است.

خلیل در تعریف عقل، آن را نقیض جهل و مرادف فهم می شمرد.(۱) ابن فارس

آن را نیرویِ بازدارنده از گفتار و رفتار ناپسند می داند.(۲) راغب معنای اصلی این

واژه را پرهیز می داند که در همه ی اشتقاقاتش کاربرد دارد؛ مثال: عرب به بستن پای شتر جهت ممانعت از فرار وی «عقل البعیر» می گوید.(۳) در تاج العروس، عقل

۱- العین :۱ ۱۵۹.

۲- مقاییس اللغه، ذیل واژه.

۳- مفردات غریب القرآن: ۳۴۲.

مرادف علم و ضدّ حماقت توصیف شده است.(۱) مصطفوی در مقام ارایه ی

معنایی شامل از این واژه می نویسد: عقل به معنای تشخیص صلاح و فساد در جریان مادّی و معنوی زندگی انسان و سپس حفظ و تثبیت جان و روان براساس آن است که امساک از لوازم آن می باشد.(۲)

نابسامانی در تعریف اصطلاحی عقل نیز، بسان تعریف لغوی آن مشهود است، چه ناشی از تطوّر معنایی آن و نیز اختلاف نگاه به آن، در فرهنگ ها و حوزه های اصطلاحی است. در واقع، عقل در حوزه های فرهنگی مختلف و نیز در هریک از دوره های تاریخی، کاربردهای متفاوتی دارد.

در فلسفه ی اسلامی، گاه به قوّه ی درک مفاهیم و تصوّرات و تصدیقات، عقل گفته می شود و مراحل تکامل آن از عقل هیولانی تا عقل مستفاد برشمرده می شود(۳) و گاه نیز، به جواهر مجرّد اطلاق می شود.(۴) در فلسفه ی پوزیتیویستی

تنها به عقلانیّت تجربی توجّه شده و فعّالیّت های عقل بشری در حوزه های دیگر، اساساً عقلانیّت شمرده نمی شود.(۵) گاه نیز به عقل، صرفاً پراگماتیستی و اصالت

النفعی نگاه می شود و تنها درخصوص عقلِ حساب گر یا خرد اقتصادی، به کار می رود. نمونه ی این نگاه، در اندیشه ی ماکس وبر مشاهده می شود. او جوامع بشری را به سه دسته تقسیم می کند: جوامع سنّتی، جوامع کاریزماتیک، جوامع خردمند.(۶) در فرهنگ دینی از این نوع عقل به عقل معاش در برابر عقل معاد تعبیر

شده(۷) و در روایات، به سوء استفاده ی از آن، شیطنت اطلاق شده که نمونه ی آن،

معاویه دانسته شده است.(۸) عقل در مباحث، گاه ابزار سنجش و گاه منبعی معرفتی

۱- تاج العروس :۸ .۲۵.

۲- التحقیق فی کلمات القرآن، ذیل واژه.

۳- نهایه الحکمه: ۲۴۸ _ ۲۴۹.

۴- نهایه الحکمه: ۹۳ ؛ هم چنین درباره ی مفهوم فلسفی عقل ر.ک: التعریفات :۱ ۱۹۷ و ۱۹۸.

۵- آموزش فلسفه :۱ ۵۳ و ۵۴، ۱۳۳ و ۱۳۴.

۶- زندگی و اندیشه ی بزرگان جامعه شناسی: ۳۱۱.

۷- ر.ک: شرح اصول کافی :۱ ۱۸۴ ؛ :۱۱ ۱۰۵، ۲۶۰ ؛ بحارالأنوار :۱ ۱۰۰، ۱۶۱.

۸- شرح اصول کافی :۱ ۷۵ _ ۷۶.

است. به تعبیر لالاند، دوگونه عقل قابل تصوّر است: عقل سازنده و پویا که موجب درک و فهم است و عقل فراورده و ایستا که نظامی معرفتی با مجموعه ای از گزاره های علمی است.(۱)

متکلّمان به اقتضای کارکرد طبیعی دانش کلام ــ که تبیین دین و دفاع از گزاره های دینی است ــ خود را موظّف به تعریف عقل و تعیین موضع خویش نسبت به عقلانیّت ندیده و فصل مستقلّی به این موضوع اختصاص نداده اند. با این حال، پی گیری برخی ابواب مشخّص در کتاب های کلامی، در رسیدن به تعریف مورد نظرِ هریک از متکلّمان معتزلی و اشعری، یاری می رساند. باقلانی در کتاب التمهید، فصلی درباره ی حقیقت علم و اقسام آن دارد که در آن، ابتدا به تعریف مفهوم «النظر» ــ که معادل اصطلاح تفکّر است ــ پرداخته است و آن را راه رسیدن به علم و تبدیل مجهول به معلوم می داند؛ سپس به بررسی فرایند حصول علم، بر مبنای نظریه «العاده» اشعری ها می پردازد و می خواهد به این پرسش پاسخ دهد که : چگونه در ذهن آدم، دانش پدید می آید؟!(۲)

معتزلیان در پاسخ به این سؤال، با نظریه «تولید»، پدید آمدن دانش را متأثّر از قوّه ی تفکّر بشر می دانند. فیلسوفان نیز با دو نظریه «استعداد» و «فیض»، حصول علم را متأثّر از فیض الهی، در بستر استعداد بشر دانسته اند؛ امّا اشعریان در پرتو دیدگاه خویش، در مسأله ی علّیّت، علّت حصول علم را به طور مستقیم، به خداوند نسبت می دهند و زمینه های دیگر پیدایش علم مانند: تفکّر و مطالعه و... را تنها اموری همراه و همزمان با حصول علم می پندارند. ایشان معتقدند که خداوند، بنا بر سنّت خود، همواره تأثیرات خود، در جهان آفرینش را به نشانه هایی مقرون کرده که هدف، تنها قانون مندی و حفظ نظم در جهان هستی است؛ امّا گاه، بشر به اشتباه، می پندارد که این نشانه ها، علّت پیدایش حوادث اند.(۳) فخر رازی در کتاب

۱- به نقل از تکوین العقل العربی: ۱۵.

۲- التمهید: ۲۵ ــ ۴۸.

۳- در مقدّمه ی جلد ۱۲ کتاب المغنی، شرح بیش تری آمده است.

المحصل، فصلی دارد با نام «فی العلم و النظر»(۱) و قاضی عضد ایجی نیز در کتاب

«المواقف»(۲) و شارح آن جرجانی، همانند دیگر اشعریان به تبیین و دفاع از نظریه

«العاده» پرداخته انـد. قاضـی عبـدالجبار معتزلی در کتاب المغنی، در جلد مسـتقلّی، به بحث از «النظر و المعارف» پرداخته و در آن، پس از تعریف نظر به فکر، آن را عامل مولّد علم دانسته است.(۳) ایشان نیز همانند دیگر معتزله، بر مبنای نظریه

«تولیـد»، به تحلیل فراینـد پیدایش علم می پردازد. نکته ی قابل توجّه آن که، وی بین علم و عقل، تمایز مشخّصـی برقرار کرده است که حتّی ملازمه ای میـان آن دو نمی بینـد؛ زیرا از یـک سو، عقل در گستره ای خاص عمل کرده و همواره از راه عقل، علم به دست نیامـده است و از سوی دیگر، شاید علم، در انسانِ غیرعاقل هم حاصل شود.(۴) بنابراین، قاضی عبدالجبار عقل را معیار ارزش گذاری داده های

ذهنی می دانـد و نـه راه کسـب آن هـا؛ بر همین اسـاس، دیـدگاه «حسن و قبـح عقلی» طرح می گردد. این در حـالی است که اشاعره بنا بر نظریه «العاده»، نسبت به عقل، هیچ گونه علّیّتی قایل نیستند و بنابر دیدگاه «حُسن و قُبح شرعی» آن را معیار ارزش گذاری نیز نمی داند.(۵) عقل در نگاه آنان، نه توان کارکرد ابزاری دارد و نه

کارکرد منبعی؛ در نتیجه، عقل در خاسـتگاه مفهومی، در چنبره شـرع محصور و حتّی تعریف مستقلّ و مشخّصی نیز از آن ارایه نمی شود. عقل در نگاه اشاعره، در نقش ظرفی است که درون آن، معلومات شـکل می گیرد و خود در این فرایند، نقشی فعّال نـدارد و تنها به واسـطه ی این معلومات، متأثّر و منفعل می شود. تفتازانی عقل را به آینه ای تشبیه می کنـد که معلومات در آن بازتاب می یابند؛ بر همین اساس، علم را به حصول صورت اشیا در آینه ی عقل، تعریف می کند.(۶)

۱- المحصل: ۱۱ _ ۸۱.

۲- المواقف، المرصد الخامس من الموقف الاول فی العلم و النظر.

۳- المغنی :۱۲ ۴، ۹.

۴- المغنی :۱۲ ۲۲ و ۲۳.

۵- المواقف :۳ ۲۸۱.

۶- شرح المقاصد :۱ ۱۷.

مقایسه ی مفهوم و کارکرد عقل در نگاه معتزله و اشاعره

معتزلیان در کنار حنفیان، مدرسه ی اهل رأی را در عراق ــ که از نخستین نمونه های رویکرد عقلی، در تاریخ اسلام به شمار می رود ــ تشکیل دادند. مفهوم رأی یا اجتهاد و تأویل ــ پیش از آن که مفاهیمی در حوزه های اصطلاحی خاص باشند ــ در واقع، نشان گر نوعی تلاش طبیعی در دستیابی به شناخت بود که در مجالس عمومی مانند مساجد و مدارس، در قالب مجموعه ای از مباحث قرآنی، حدیثی، فقهی، ادبی،... نمود می یافت.(۱) پیروان این مدرسه به تدریج، با مرکزیّت

حجاز، در برابر مدرسه ی اهل حدیث قرار گرفتند. ویژگی عمومی این دو رویکرد آن بود که گروه نخست در موارد مخالفت قرآن با عقل، به تأویل آیات می پرداختند و به نقل روایت، توجّه می کردند و بیش تر به شناخت فلسفه و غایات احکام علاقه مند بودند و گاه روایاتی را بدون نقد سندی، به دلیل مخالفت شان با اصول شریعت، رد یا تأویل می کردند.

گروه دوم به روایت احادیث، بیش تر علاقه مند بودند و در هر حال، به ظاهر آن ها پایبند بودند و کم تر درباره ی آن ها کنکاش و بحث می کردند.(۲) واصل بن عطا

(د ۱۳۱) از پیش گامان اعتزال، نخستین کسی است که حجت عقل را در کنار قرآن و سنّت، به نام یکی از منابع استنباط احکام شرعی معرّفی کرد.(۳) قاسم رسی

(د۲۴۶) از معتزلیان زیدی مذهب نیز به طور صریح، عقل را نخستین منبع در کنار قرآن و سنّت یاد کرده است و آن را مرجع حلّ اختلاف، در روایات می داند.(۴) این

دیدگاه، بعدها با نظام معتزلی، به طور جدّی دنبال و به انتقاد شدید از برخی صحابه و محدّثان به دلیل مخالفت روایات شان با عقل و بدون هیچ گونه بررسی سندی، به

۱- مفهوم العقل: ۸۰.

۲- تاریخ الجدل: ۲۲۰.

۳- الاوائل :۲ ۱۳۴ ــ ۱۳۸.

۴- رسائل العدل و التوحید: ۹۶ ــ ۹۷.

ردّ مجموعه ی وسیعی از احادیث منتهی شد(۱) که اهل حدیث را در برابر آن ها،

هم چون مجموعه هایی از قبیل «تأویل مختلف الحدیث» ابن قتیبه (د ۳۷۶) به واکنش شدیدی واداشت. وی در این کتاب، پس از گزارش دیدگاه مخالفان اهل حدیث در نقد روایات متعدّدی _که آن ها را نادرست می پندارند_ ابتدا به اصحاب کلام از نظّام (د ۲۳۱) و ابوالهذیل علّاف (د ۲۳۵) و هشام بن حکم (د ۱۹۹) و غیره حمله برد و سپس به نقد ابوحنیفه (د ۱۵۰) و پیروانش با نام اصحاب رأی پرداخت و پس از آن، با حمله بر جاحظ (د ۲۵۵)، دوباره به مقابله با انتقادات اهل کلام بر روایات می پردازد.

جالب توجّه آن که نظّام با دسته بندی نقدهای خویش، بخشی از روایات نامعتبر را مخالف قرآن و بخشی را مخالف عقل و بخش سوم را روایات متناقض و ناسازگار می شمرد. وی در مورد روایات مخالفِ عقل، تصریح می کند که حجّت عقل توانایی نسخ اخبار و احادیث را دارد.(۲) ابن قتیبه بر مبنای دسته بندی نظّام،

دفاعیّات خود را چنین تنظیم می کند :

احادیث مخالف قرآن؛ احادیث متناقض؛ احادیث خلاف اجماع؛ احادیث خلاف عقل؛ احادیث خلاف مشاهدات حسّی.

او می کوشد که به هر بهانه ای، در میان احادیث، نوعی هماهنگی برقرار و اعتبار آن ها را حفظ کند؛ با این حال، در مواردی نیز نادرستی اندکی از آن ها را پذیرفت و جالب آن که در اثبات بی اعتباری شان، تنها به نقد سندی آن ها پرداخت. در دوره ی بعد، اشعری (د ۳۳۴) با بازگشت از اعتزال و گرایش به اهل حدیث، کنکاش عقلی را _که ابزاری در دست ناقدان حدیث بود_ در دفاع از احادیث در برابر نقدهای عقل گرایان، به خدمت گرفت.(۳)

وی با این ابتکار عمل، دامنه ی منازعات را از حوزه ی حدیث خارج کرد و به

۱- تأویل مختلف الحدیث: ۲۳ _ ۴۵.

۲- تأویل مختلف الحدیث: ۴۴ و ۴۵.

۳- تاریخ الجدل: ۲۸۴ _ ۲۷۸ ؛ هرمنوتیک کتاب و سنّت: ۹۹ و ۱۰۰.

حوزه ی عقل گرایان فرستاد. گرچه این اقدام اشعری تا سال ها بعد، مورد استقبال اهل حدیث قرار نگرفت و به مخالفت شدید با وی روی آوردند، امّا در مجموع، تفکّر روبه ضعف و انحلال اهل حدیث را تقویت و امکان ماندگاری افکار و دیدگاه های شان را فراهم کرد. از این تاریخ به بعد با گسترش تدریجی مکتب اشعری، تقریباً همه ی پژوهش های حدیثی به امکان و گاه ضرورت نقد عقلی احادیث تصریح کرده اند؛ امّا فروپاشی رویکرد اعتزال موجب شد که این دیدگاه نظری، به طور فراگیر، در عرصه ی واقع ظاهر نشود و در دامنه ی محدودی از احادیث غیرقابل دفاع، محدود گردد.

معتزلیان به عقل و استدلال های عقلی اصالت دادند و همواره در فهم کلامی خود از دین، عقل را ابزار شناخت دانستند و حتّی گاه درموارد تعارض حکم عقل با ظاهر آیات و روایات، اولویّت نخست را به عقل داده و به راحتی به تأویل یا نفی اعتبار گزاره های مخالف عقل پرداخته اند.(۱) معتزله ظاهر قرآن را حجّت می دانند؛

ولی در موارد مخالفت با عقل، به تأویل آن می پردازند. نمونه آن که پل صراط را به دین خدا و میزان را نیز حکم عادلانه ی خدا تأویل می کنند؛(۲) امّا در حوزه ی

حدیث، احساس راحتی بیش تری دارند و مجرّد مخالفت حدیث با عقل یا قرآن، آن را باطل می نامند؛ بدون آن که نیازی به نقد سندی ببینند.(۳) یک مثال آن که در

احادیث رؤیت خدا _که معتزله آن ها را معتبر نمی دانند یا به علم الهی تأویل می کنند_ گاه علی رغم پذیرش روایتی با سلسله ی سند مشخّص، روایت دیگری با همین سلسله سند را به دلیل مخالفت با عقل و اجماع و قرآن نامعتبر می گویند.

معتزله در بحث حُسن و قُبح عقلی، به طور تلویحی، سطحی از نیروی عقل را در

۱- در کتاب المغنی جلد «النظر و المعارف» و «الشرعیات» شرح بیش تری آمده است؛ به ویژه، فصل هایزیر از کتاب الشرعیات: «فی بیان فساد التقلید»، «ان الله اوجب النظر»، «الاجتهاد»، «الخبر الواحد».

۲- البدء و التاریخ :۱ ۲۰۵ و ۲۰۶ ؛ اشعری: ۴۷۲.

۳- به عبارت سیّد مرتضی در همین باره توجّه کنید: «و قد دلت العقول و محکم القرآن و الصحیح منالسنه علی ان الله لیس بذی جوارح و لا یشبه شیئآ من المخلوقات و کل خبر ناف ما ذکرناه وجب انیکون مردودآ او محمولا علی ما یطابق ما ذکرناه من الادله»، تنزیه الانبیاء: ۱۷۱.

همه ی انسان ها مشترک و در بحث رابطه ی عقل و شرع، شناخت را شرط اوّل مسئولیّت می دانند که جز از طریق عقل، به دست نمی آید و در نتیجه، به تقدّم تکلیف عقلی بر تکلیف شرعی گراییده اند.

عقل است که فعلی را نیک یا زشت توصیف می کند و اوّلی را مجاز و دومی را نهی می کند؛ بنابراین اگر عقل نقش خود را به طور طبیعی ایفا نکند، انسان در جهل و قهر فروخواهد رفت و فرقی بین انسان و حیوان نمی ماند. عقل علم آور است و در همه ی بشر، مشترک و در تطابق با شرع، به هدایت رهنمون است؛ بنابراین، آنان در صدد برقراری تضاد بین عقل و شرع نبوده و به مطابقت عقل و شرع تصریح نموده اند. پس افعالی که وحی نهی می کند، عقل هم آن ها را قبیح می داند.

نزاع اشاعره و معتزله بر سر حجّیّت تکلیف عقلی در کنار تکلیف سمعی، نشان گر رویکرد متفاوت آن ها به رابطه ی عقل و شرع است(۱) و دیدگاه هریک در

این بحث، به طور طبیعی، در نقد عقلی احادیث بوده است. دیدگاه متکلّمان شیعه نیز گرچه در این زمینه، یک دست نیست، امّا جریان تفکّر شیعی در این زمینه، با جریان اعتزال همراه گشته است.(۲) این بحث بعدها با نام حُسن و قُبح عقلی و

شرعی در دانش کلام و اصول کلام فقه، دنبال شد.(۳)

بنابر آن چه گذشت، عقل نزد معتزله در سه جایگاه متفاوت به کار می رود: عقل به مثابه ی ابزار دریافت معنای متن و شناخت دین؛ عقل منبعی در عرض شرع و البتّه همواره مطابق با آن؛ عقل یا مجموعه ای از استدلالات کلامی اوّلیّه که مقدّم بر دین و در واقع، رهنمون به آن است. عقل در جایگاه دوم و سوم، بیش ترین انتقاد را از سوی مخالفان گوناگون معتزله یا اصحاب حدیث و ظاهریان گرفته تا اشاعره و ماتریدیه به خود دیده است؛ گرچه عقل در تعریف نخست، با انتقاد گروهی از مخالفان، به ویژه اصحاب حدیث، در امان نیست.

۱- نخبه اللالی: ۹۱ و ۹۲ ؛ کشف المراد: ۲۶۰ _ ۲۶۳.

۲- اوائل المقالات: ۴۴ ؛ التبیان :۳ ۳۹۵، :۴ ۱۱۰، :۶ ۴۵۸ ؛ مجمع البیان :۶ ۲۳۱ و ۲۳۲.

۳- زبده البیان: ۳۴۹ ؛ رساله فی التحسین و التقبیح: ۷۹.

مخالفان این دیدگاه عقل را افراطی توصیف می کنند و این امر، اشعری را به تأسیس مذهب جدید ـ که بازسازی مذهب اصحاب حدیث در قالب دانش کلام و با به کارگیری ابزارهای معتزلیان بود ـ واداشت. توجّه بیش از اندازه به عقل، تنها در قالب تعاریف نظری متوقّف نشد و به سرتاسر دستگاه کلامی معتزله راه یافت؛ به نحوی که حذف این مبنای فکری، تمامیّت این دستگاه را دچار فروپاشی می کند و در مقابل، اشاعره در هر موضوع کلامی ـ که نگاه افراطی معتزله به عقل، در آن نمود یافته است، واکنش نشان داده و در اتّخاذ موضع متفاوت و ملایم تری نسبت به خصومت خویش سعی کرده اند. در پی گیری این نفوذ ریشه دار، به بررسی تطبیقی دستگاه کلامی معتزله و اشاعره می پردازیم.

بازتاب عقل در دستگاه کلامی معتزله و اشاعره

اشاره

نظام کلامی معتزله بر پایه ی پنج اصل اعتقادی توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر استوار است.(۱) معتزله در رهایی

از شرک، به نفی صفات زائد بر ذات قائل شدند و کلام الهی را حادث و از قبیل خلق اصوات و حروف دانستند و امکان رویت خداوند را در آخرت و هم چنین هرگونه جسمیّت و لوازم آن مانند انتقال و حرکت و مکان و جهت را از خداوند نفی کردند و همه ی آیات ناظر به جسمیّت و لوازم آن را متشابه و تأویل آن را ضروری خواندند. در عدل، به مسأله ی اختیار توجّه کرده و مسئولیّت کارهای آدمیان را به طور کامل، به خودشان واگذاشته و هرگونه مسئولیّت و دخالت از سوی خدا را انکار کرده اند. در برابر این دیدگاه، جبری مذهبان قرار دارند ـ که مسئولیّت کامل افعال را به خدا وامی نهند ـ و در نقطه ی میانی، شیعه.

بنابر نظریه ای ترکیبی، قدرت و عدالت خداوند به طور همزمان، حفظ و نامحدود بیان می شود؛ امّا وعد و وعید ـ که نتیجه ی منطقی اصل عدل است ـ

۱- ر.ك: شرح الاصول الخمسه.

این گونه تقریر می شود که مؤمنان در صورت انجام کارهای نیک، سزاوار پاداش و ثواب و در صورت انجام کارهای زشت و عدم توبه، سزاوار مجازات و کیفر هستند؛ البتّه، کیفر آنان با عقاب کافران و مشرکان متفاوت است. اصل چهارم یعنی کسی که مرتکب گناه کبیره است، فاسق نامیده می شود و در جایگاهی بین ایمان و کفر قرار دارد. اصل پنجم درباره ی ضمانت اجرایی شریعت اسلامی در قالب ساز و کار امر به معروف و نهی از منکر اشاره دارد. پیش از این گفته شد که دستگاه کلامی اشاعره در واکنش به دیدگاه های معتزله شکل گرفته است.(۱) از این رو، اشاعره نظام

جدیدی از اصول عقاید را تدوین کرده و تنها به تعدیل و اصلاح اصول پنج گانه ی معتزله پرداختند.

اصل نخست به طور طبیعی، نزد همه ی مذاهب اسلامی و بلکه ادیان ابراهیمی مشترک است؛ امّا اصل دوم از نظر اشاعره، عامل محدودیّت خداوند و محکوم کردن وی به حُسن و قُبح عقلی است و لذا از فهرست عقایدشان حذف گردید و در برابر صفت عدل الهی ــ که آن را مستلزم محدودیّت خداوند می دانستند ــ بر صفت قدرت و اراده ی او، تکیه ای ویژه کردند و آن دو را از بین صفات الهی، برجسته کردند؛ امّا اصول دیگر نیز در دوره ی اشاعره، به کلّی اهمّیّت خود را از دست داده بود؛ مانند بحث مرتکب گناه کبیره که از نظر آنان، در اولویّت اعتقادی قرار نداشت.(۲) حال برای تبیین بهتر جایگاه عقل نزد هریک از این دو فرقه، به بررسی

تفصیلی و تطبیقی برخی از اهمّ مسائل مورد اختلاف آن دو می پردازیم.

۱- رابطه ی تکلیف سمعی و عقلی

اختلاف دیدگاه معتزله و اشاعره در این باره، به روشنی، اختلاف آن ها را پیرامون عقل، در بنیادی ترین مسأله ی کلامی نشان می دهد. آیاتی از قرآن که به موضوع اتمام حجّت الهی و معیار آن پرداخته اند(۳) ، محور مجادلات کلامی در این بحث

هستند.(۴) اشاعره با استدلال به این آیات، نسبت به عقل، پیش از نزول شرع، هیچ

حجّیّتی قائل نشده و سرپیچی از تکالیف عقلی را فاقد هرگونه عذاب شمرده اند.(۵)

معتزلیان در پاسخ، یا مفاد آیات را به موارد غیر مستقلّات عقلیّه اختصاص داده یا مفهوم رسول را

۱- نشأه الفکر الفلسفی فی الاسلام: ۴۱۶ ــ ۴۴۲.

۲- ر.ک: نشأه الاشاعره و تطورها: ۲۰۷ ــ ۲۷۸.

۳- مهم ترین این آیات عبارت اند از: «رسلا مبشرین و منذرین لئلّا یکون للناس علی الله حجه بعد الرسل وکان الله عزیزآ حکیمآ.» النساء: ۴ ؛ «یا اهل الکتاب قد جاءکم رسولنا یبین لکم علی فتره من الرسل أنتقولوا ما جاءنا من بشیر و لا نذیر فقد جاءکم بشیر و نذیر و الله علی کل شیء قدیر.» (مائده (۵) / ۱۹) ؛«و ما کان الله لیضل قومآ بعد إذ هداهم حتی یبین لهم ما

يتقون إن الله بكل شىء عليم.» (توبه (۹) / ۱۱۵)؛ «و من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه و من ضل فإنما يضل عليها و لا تزر وازره وزر أخرى و ما كنا معذبينحتى نبعث رسولا.» (اسراء (۱۷) / ۱۵).

۴- ر.ك: مقاله اتمام حجّت در دايره المعارف قرآن كريم :۲ ۹۲ _ ۱۰۱.

۵- احكام القرآن :۳ ۲۸۷ _ ۲۸۸ ؛ الجامع لاحكام القرآن :۶ ۱۸ و ۱۹، :۱۰ ۲۳۱ ؛ نخبه اللالى: ۹۱ و ۹۲.

توسعه داده و شامل بر رسولان ظاهری و باطنی دانسته اند و درنتیجه، حجّیّت عقل را نیز در مورد استحقاق عذاب الهی کافی شمرده اند.(۱)

اشعریان بر همین اساس، بر معتزلیان خرده گرفته و لازمه ی آن را بی فایده بودن بعثت پیامبران پنداشته اند؛ بدین جهت، عقل هیچ گونه استقلال و صلاحیّت صدور احکام تکلیفی قائل نشده و به توقّف عذاب، بر بعثت پیامبران نظر داده اند.(۲)

فخر رازی در استدلال بر نظریّه اشاعره، به آیات ۱۵ سوره اسرا و ۱۶۵ سوره نسا تمسّک جسته است و سپس از برخی اعتراضات وارد بر این استدلال، یاد می کند و در پایان، عقل را در نقش نیروی خواهان منفعت و پرهیز از زیان، در ثبوت وجوب بر ما، کافی می داند؛ ولی با این حال، خداوند را منزّه از آن می داند که عقل از سوی او، حکم وجوب را صادر کند.(۳)

متکلّمان شیعه در دوره های نخستین، نظر واحدی در این زمینه ارائه نکرده اند؛ امّا در دوره های بعد تا اندازه ای با معتزلیان همراه گشته اند. شیخ مفید (د ۴۱۳) در نقل عقیده ی رسمی امامیّه، عقل را در همه ی موارد، نیازمند شرع می داند و هیچ گونه استقلالی پیرامون آن، در مقام شناخت تکالیف قائل نشده و در نتیجه،

ص: ۱۲۶

۱- شرح نهج البلاغه :۹ ۶۰ و ۶۱ ؛ کشف المراد: ۲۶۱ ، ۴۷۹ ؛ رساله فی التحسین والتقبیح: ۷۹.
۲- فتح الباری :۱۳ ۲۹۷.
۳- التفسیر الکبیر :۲۰ ۱۷۲ _ ۱۷۴ ؛ المحصول :۱ ۲۸.

عذاب را فقط در صورت مخالفت از دستورهای شرعی رسولان مجاز می شمرد.(۱)

این دیدگاه، به طور کامل، با دیدگاه اشعریان تطبیق می کند؛ در حالی که شیخ طوسی (د ۴۶۰) از شاگردان شیخ مفید، تحت تأثیر ابوعلی جبائی (د ۳۰۳) از بزرگان معتزله، در مقام بیان دیدگاه رسمی اهل عدل و توحید و ازجمله عقل گرایان شیعه، نه تنها عذاب را در صورت مخالفت از تکالیف عقلی مجاز دانسته است، بلکه فرستادن پیامبران را بر مبنای نظریّه لطف، در بحث از فلسفه ی بعثت پیامبران، نزد کسانی که خداوند از اثرناپذیری آن ها در برابر پیام های انبیا خبر دارد، غیر ضرور می داند؛ در نتیجه، پیامبران فقط در مورد ابلاغ تکالیف غیرقابل شناخت با عقل یا اتمام حجّت با تأکید و تأیید تکالیف عقلی مبعوث می شوند.

بنابر این طرز تلقّی، حجّت عقل در رتبه ای، مقدّم بر حجّت سمع قرار دارد و تکالیف سمعی بر تکالیف عقلی مبتنی است.(۲) طبرسی (د ۵۴۸) در مقام جمع

میان این دو دیدگاه، میان استحقاق و فعلیّت عذاب درخصوص تکالیف عقلی، فرق نهاده است؛ بنابراین، گرچه تخلّف در این موارد نیز استحقاق عذاب را در پی دارد، ولی خداوند به استناد آیه ۱۵ سوره اسرا از لطف و مرحمت خویش، هرگونه عذابی را پیش از بعثت پیامبران بر خود روا ندانسته است.(۳)

این دیدگاه، میان عقل گرایان دوره های بعد نیز استمرار یافت و نقد و بررسی شد.(۴) بحث مزبور در ارتباط مستقیمی با توانایی عقل در شناخت مصالح و مفاسد

واقعی احکام بود(۵) و در قرون بعدی، با نام حُسن و قبح عقلی و شرعی در دانش

اصول فقه، دنبال شد و به این دیدگاهِ رایج، پایان پذیرفت که: عقل انسان در نقش رسول باطنی خداوند، در مواردی _که از آن به مستقلّات عقلیّه یاد می شود_ به شناخت تکالیف خویش توانا بود و انسان در صورت تخلّف از آن ها، همانند تخلّف

۱- اوائل المقالات: ۴۴.

۲- التبیان :۳ ۳۹۵، :۴ ۱۱۰، :۶ ۴۵۷ و ۴۵۸.

۳- مجمع البیان :۶ ۶۲۳.

۴- الوافیه: ۱۶۷ _ ۱۷۳ ؛ هدایه المسترشدین: ۴۴۰.

۵- الوافیه: ۱۷۵ _ ۱۷۷.

از تکالیف شرعی، سزاوار عذاب خواهد بود.(۱)

۲- اولویّت صفت عدالت یا قدرت

شیوه ی برقراری موازنه بین این دو صفت خداوند، محور بسیاری از مجادلات معتزله و اشاعره بوده است. در آن دوره، چنین تصوّر می شد که این دو صفت، به طور مطلق، قابل جمع نیستند و اعتقاد به هریک، ناگزیر محدودیّتی نسبت به دیگری را موجب می شود. اشاعره بر قدرت الهی تأکید و به آیاتی چون «ان الله علی کل شیء قدیر» استدلال داشتند و تصریح می کردند که حتّی اخلاق هم مرزی بر قدرت الهی نیست؛ بنابراین، خداوند شاید مسلمانان را به جهنّم و کافر را به بهشت ببرد و باز به آیاتی چون «لایسئل عما یفعل و هم یسئلون» استدلال می کردند.(۲) در

برابر آنان، معتزله می گفتند: اگر به عدالت الهی توجّه شود، دیگر نباید دیدگاه اشاعره را پذیرفت؛ گویا عدالت الهی وصفی است که با قدرت مطلقه ی او به این معنا، در تعارض است؛ اگر هم خدا عادل است و کیفر و پاداش هم می دهد، پس انسان باید مختار باشد چه، گریختن از آثار و نتایج فعل نیز خلاف عدل است؛ لذا شفاعت را خلاف عدل می انگاشتند، ولی در تفکّر اشاعره، خداوند در مِلک خودش تصرّف می کند؛ لذا شفاعت ممکن است، ولی معتزله می گفتند: تصرّف خدا در ملک خودش هم، باید مطابق عدل الهی باشد.(۳)

اشاعره به برخی احادیث استناد می کردند که با شفاعت، هر فسقی قابل رفع است و حتّی مرتکب گناه کبیره هم، مورد شفاعت قرار می گیرد.(۴) در مقابل، معتزله

نیز به روایاتی با این مضمون استدلال می کردند که هیچ کس در هیچ امری توان شفاعت ندارد؛(۵) لذا به معتزله «اهل وعید» می گفتند و هم چنین به دلیل تکیه بر

۱- المعتبر :۱ ص ۳۲ ؛ الذکری: ۵ ؛ زبده البیان: ۳۴۹.

۲- قواعد العقائد :۱ ۲۰۵ و ۲۰۶.

۳- فلسفه ی علم کلام: فصل هشتم.

۴- صحیح مسلم :۱ ۱۱۵ _ ۱۱۷، ۱۲۲ _ ۱۲۶ ؛ سنن ابی داود :۲ ۴۲۱ و ۴۲۲.

۵- صحیح ابن حبان :۲ ۴۱۳ و ۴۱۴.

صفت عـدل در منـازعه ی قـدرت و عـدالت، به «اهل عـدل» معروف بودنـد. معتزله ـ که جانب عـدل الهی را گرفتنـد ـ معتقد شدنـد که خـدا عادل است و قبل از هر چیزی، بایـد بدانیم که خدا هرچه که مقتضای عدالتش باشد، عمل می کند و قدرت بر عمل، به غیر از مقتضای عدالتش را ندارد یا حکمت الهی مانع از صدور ظلم از سوی خداوند است.

بنابراین، آنان در ارتباط با این بحث به دو گروه تقسیم شدند: یک دسته می گفتند: خداوند قدرت انجام ظلم را ندارد و دسته ی دیگر می گفتنـد: خـدا قـدرت انجـام ظلم را دارد، ولی این قـدرت را به دلیـل رعایت حکمت یا لطفش نسـبت به بنـدگان، اعمال نمی کند.(۱) اولویّت صفت عدالت یا قدرت هر یک، لوازمی نزد

قائلاـن آن دارد. معتزله به اختیـار و اراده ی آزاد انسان، خالقیّت دوگانه در جهان، به این معنا که افعال انسانی، تنها آفریـده ی خود او و دیگر پدیـده ها، آفریده ی خداوند هسـتند، اعتقاد یافتند و مشـکلاتی چون رفع اتّهام شـرکت و دوگانه گرایی و حلّ مسأله ی شـرور، گریبان گیرشان شـد. در مقابل، اشاعره با اولویّت دادن به قـدرت، ناچار شدنـد که حُسن و قُبـح ذاتی افعال را انکار کنند و اصل علّیّت را نپذیرند و در ارتباط با افعال انسانی، به جبرگرایی بپیوندند.

۳- مبنای حُسن و قُبح

این مسـأله، یکی دیگر از نقاط بنیادین اختلافی بین معتزله و اشاعره است. معتزله به حُسن و قبـح ذاتی و عقلی اعتقاد داشـتند و اشاعره حسن و قبح را الهی و شـرعی می دانند. صـفت الهی در برابر ذاتی و صـفت شرعی در برابر عقلی است. الهی و ذاتی به مقـام ثبوت برمی گردد و شـرعی و عقلی به مقـام اثبـات؛ از نظر اشـاعره در مقام ثبوت، خوبی و بـدی از فرمان الهی گرفته می شود، ولی معتزله آن را صـفتی ذاتی در کارهـای خوب و بـد می داننـد. در مقـام اثبات، درباره ی شـیوه ی آگاهی از خوبی و بدی بحث می شود.

۱- ملل و نحل :۱ ۵۴.

اشاعره می گفتند: در تشخیص خوب و بد باید به قرآن و روایات یا به تعبیر دیگر، باید به شرع رجوع کرد و معتزله می گفتند: این عقل بشری است که خوب و بد را تشخیص می دهد که در غیر آن صورت و بنا بر تقدّم عقل بر شرع، بنای خود دین نیز متزلزل و نااستوار خواهد شد.(۱)

انگیزه ی انکار حُسن و قُبح ذاتی افعال از سوی اشاعره، مصونیّت خداوند از محدودیّت در صفت اراده و قدرت بود؛ زیرا اگر قائل به حسن و قبح می شدند، قدرت خدا را لااقل در ناحیه ی قواعد اخلاقی مقیّد می کردند؛ یعنی خدا باید خلاف اخلاق عمل نکند. از سوی دیگر، تأکید معتزله بر صفت عدل نیز، از آن رو بود که مفهوم عدل را جامع همه ی صفات نیک اخلاقی می شمردند؛ لذا با درج آن، در زمره ی اصول عقاید، بر لزوم محدود ساختن قدرت خداوند به محدودیّت های اخلاقی، تأکید داشتند.

اصطلاح عدل در ادبیّات علم کلام، با سه معنا به کار می رود. در برابر ظلم، به معنای تصرّف عدوانی و غیرمشروع در مال دیگری؛ قرار دادن چیزی در جای مناسب خود یا به اصطلاح «وضع الشیء فی موضعه»؛ ادای حقّ افراد یا به اصطلاح «اعطاء کل ذی حق حقه».

اشاعره هیچ گاه عدل را در معنای سوم، به کار نبرده اند. در ارتباط با معنای اوّل و دوم نیز چنین می گفتند که: خداوند مالک و صاحب همه چیز است؛ لذا تصرّف عدوانی درمال غیر، درباره ی خدا معنا نمی دهد؛ بنابراین، اگر خدا هر گونه تصرّفی کند، عین عدل است و ظلم به معنای دوم، هنگامی صورت می گیرد که شخص به محلّ مناسب اشیا، علم نداشته باشد یا قدرت قرار دادن اشیا را در محلّ مناسب نداشته باشد که هر دو فرض، در مورد خدا منتفی است. پس به شیوه ی برهان خُلف، بر عدم امکان انتساب خداوند به ظلم، استدلال شد و بیش از این، در تأکید بر عدل خداوند، به معنای محدود ساختن خداوند به ارزش های اخلاقی مجالی

۱- ر.ک: رساله فی التحسین و التقبیح.

نمی باشد. بنابراین اگر خداوند، مؤمنان را به جهنّم برد، عین عدل است و آن را نباید ظلم نامید. شهرستانی در عباراتی کوتاه، عقیده ی اشاعره را در این باره، چنین ترسیم می کند :

و هو مالک فی خلقه یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید. فلو ادخل الخلائق الجنّه لم یکون حیفآ و لو ادخلهم النار لم یکون جورآ، اذ الظلم هو التصرف فی ما لا یملکه المتصرف او وضع الشی فی غیر موضعه. و هو المالک المطلق، فلا یتصور منه ظلم و لاینسب الیه جور.(۱)

دیدگاه اشاعره در مسأله ی حُسن و قُبح، به آنان در حلّ مشکل شرور نیز یاری رساند. در واقع، چون آنان خداوند را در برابر بندگان مسئول ندانستند و از سوی دیگر، مبنای خوبی و بدی را تشخیص او خواندند، در نتیجه به طور طبیعی، مشکلی به نام شرور نیز مطرح نمی شد. در مقابل، معتزله گرچه در ارتباط با شرور اخلاقی از اصل اختیار بهره برده و مسؤولیّت کامل آن را به انسان وامی گذاشتند، امّا در ارتباط با دیگر شرور با چالشی جدّی مواجه بودند؛ زیرا از یک سو همانند اشاعره، این شرور را به خدا نسبت می دادند و از سوی دیگر، آن ها را بر مبنای حُسن و قبح عقلی، ناپسند می خواندند؛ لذا باید به این پرسش پاسخ می دادند که: با وجود صفت عدالت، چنین افعالی ــ که شرّش ذاتی و با عقل، قابل تشخیص است ــ چگونه از خداوند صادر شده است؟ به همین دلیل، معتزله به مسأله ی شرّ، بسیار پرداخته اند.

۴- مسأله ی جبر و اختیار

اوّلین لازمه ی عدالت الهی در دستگاه کلامی معتزله، اختیار انسان بود. از نظر آنان اگر خداوند عادل است و بنا باشد در جهان دیگر، پاداش و کیفری داده شود، ناگزیر باید مسئولیّت کامل کارهای آدمیان، به خودشان واگذاشته شود و آنان در این جهان، اختیار کامل داشته باشند. حتّی تا آن جا پیش رفتند که به کلّی منکر شفاعت

۱- ملل و نحل :۱ ۱۰۱.

شدنـد و انکـار شـفاعت، همواره از سوی مخالفـان، در زمره ی مطـاعن معتزله نمود می یافت.(۱) آنان می گفتنـد: چگونه می شود کسی دروغ بگوید و بعد از دروغ،

شفیعی پیدا کند و در نتیجه، راست گفتن همان نتیجه ی دروغ گفتن را بدهد؟

حال اگر بگوییم او توبه کرد، با او بر اساس توبه، عمل می شود؛ ولی اگر توبه نکرد، شـفاعت دیگر معنا نـدارد. از این نظر، به معتزله «اهل وعیـد» گفته می شـد. لازمه ی اصل اختیار در دسـتگاه کلامی معتزله این بود که انسان نسـبت به افعالش، خالقیّت مطلقه دارد: «انّ العبد قادر خالق لما فعله خیرها و شرها»(۲) بنابراین، به دو

خالقیّت قائل بودند: خالقیّت خدا ـ که شامل همه ی ما سِوی الله، منهای افعال اختیاری انسان است ـ و خالقیّت انسان نسبت به افعال ارادی و اختیاری؛ لذا به آنان «قدریه» می گفتند و به نام مجوسیان امّت اسلامی، مورد نکوهش مخالفان قرار می گرفتند: «القدریه مجوس هذه الامّه»(۳) ؛ این تشبیه از آن رو بود که زردشتیان در

میراث کلامی مسلمانان، دوگانه پرست شمرده می شدند.

اصل اختیار، معتزله را در حلّ بخشـی از مشـکل شرور نیز یاری کرد. آنان می گفتند: اگر همه ی افعال انسان از خوب و بد در سلسـله ی واحدی از علّت ها و معلول ها قرار گیرد، در این صورت، همه ی افعال آدمیان را باید به خدا نسـبت داد و درنتیجه، ثواب و عقاب باطل خواهـد شـد. بنابراین اگر بخواهیم خدا را از همه ی شـرور منزّه کنیم، باید افعالی که ما انسان ها انجام می دهیم از دایره ی نظام علّی و معلولی بیرون رود؛ زیرا خداونـد نه تنها نبایـد دروغ بگویـد، بلکه نباید بگذارد که از انسان ها نیز دروغ و ظلم و... صادر شود.(۴) راه حلّ آنان فرض دو نظام علّی

ومعلولی در جهـان بود: یـک نظام که خـدای متعال در رأس آن است و شامل همه ی آفریـده ها به جز افعال ارادی و اختیاری انسان می شد، و نظام علّی و معلولی دیگر

ص: ۱۳۲

۱- مقالات الاسلامیین: ۴۷۴.

۲- ملل و نحل :۱ ۴۵.

۳- ملل و نحل:۱ ۴۳.

۴- ملل و نحل:۱ ۴۵.

که مخصوص افعال ارادی انسان بود و تنها به خودش بازمی گشت.

بنابراین، شرّ اخلاقی در نزد معتزله، مشکل ایجاد نمی کرد؛ زیرا شرّ اخلاقی را مخلوق انسان می گفتند و در نهایت، درباره ی آفرینش این موجود نیز می گفتند که :

حکمت خدای متعال اقتضای آفرینش موجود مختار را کرده است و موجود مختار ناگزیر، از او چنین افعالی سرمی زند.

اشاعره با توجّه به مبنای اولویّت صفت قدرت، اختیار انسانی را انکار کردند؛ زیرا با پذیرش اصل اختیار، ناچار بودند قدرت خدا را مقیّد ساخته، شمولیّت آن را در همه ی موجودات، منهای افعال ارادی و اختیاری انسان بپذیرند. در واقع، اشاعره و معتزله هر دو تلقّی مشترکی از مسأله ی فاعلیّت داشتند و فاعلیّت طولی را در منافات با اصل اختیار می دانستند. بنابراین، اختیار انسان تنها در صورت فرض فاعلیّت عرضی انسان نسبت به خداوند، ممکن بود. اشاعره می گفتند :

اگر افعال انسان، مخلوق خود انسان باشد، این شرک است؛ در افعال ما، باید قدرت الهی جریان داشته باشد و اوست که افعال ما را خلق می کند.

آنان در اثبات این عقیده، به برخی آیات چون «ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوه و لهم عذاب عظیم» و پاره ای روایات نیز استناد می کردند که همه ی حوادث جهان را به خدا نسبت می دادند.(۱) بنابراین، ایمان و کفر را هم به

دست خدا و قدرت او می دانستند. در مقابل، معتزله نیز به آیاتی چون «ان الله لیس بظّلام للعبید» یا «ان الله لایظلم مثقال ذره» یا «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت» استناد می کردند.

اصل علّیّت

یکی دیگر از بازتاب های مسأله ی تقابل صفت قدرت و عدالت، در دستگاه کلامی معتزله و اشاعره، در اصل علّیّت است. اشاعره که جانب قدرت الهی را گرفته بودند، در این که قدرت الهی به هیچ نحوی محدود نشود، منکر علّیّت شدند؛ چون

۱- مسند احمد :۲ ۲۶۷ ؛ صحیح بخاری :۷ ۱۹.

می دیدند اگر کسی به اصل علّیّت قائل باشد، باید کارهای خدا را نیز در چارچوب اسباب و علل محدود کند. بنا به اصل علّیّت، اشیا خواصّی دارند و این آثار از اشیا عدول نمی کند و بین معلول و علّت هم، باید سنخیّت وجود داشته باشد؛ لذا نباید پذیرفت که از هر علّتی، هرگونه معلولی سرزند. بنابراین، از نظر اشاعره، حفظ قدرت مطلقه ی الهی و این که خدا به اصطلاح «فعّال ما یشاء» باشد، مستلزم انکار اصل علّیّت و لوازم آن است. لوازم اصل علّیّت عبارت است از: کلّیّت که عمومیّت این اصل را در جهان هستی بازگو می کند؛ ضرورت که به استثناناپذیری و قطعی بودن اشاره دارد؛ سنخیّت که ناظر به تناسب وجودی علّت و معلول است. البتّه اشاعره علّیّت را بین واجب الوجود و ممکن الوجودها می پذیرفتند؛ ولی بین ممکن الوجودها به علّیّت قائل نبودند. آنان در حوزه ی ممکن الوجودها به جای اصل علّیّت، نظریه «عاده الله» را مطرح کردند و گفتند: شاید خدا هر آنی، از این عادت خود دست بردارد.

بنا به این نظریه، هر آن چه ما علّیّت می نامیم، در واقع نوعی توالی حوادث است که خداوند به منظور قانون مند ساختن جهان طبیعت، بر آن پای دار است. مثال آن که: خداوند به طور همزمان، آتش و سوختن را خلق می کند تا نوعی نظم بر جهان حاکم باشد؛ نه آن که آتش علّت سوختن باشد، بلکه تنها علّت هر دو، خداست. او هرگاه از عادت خود دست بردارد، مانند ماجرای حضرت ابراهیم، نسوزاندن آتش پیش می آید. بنابر این نظریه، پذیرش معجزه بسیار آسان و به راحتی قابل توجیه است؛ یعنی خدا تا به حال می خواست که آتش بسوزاند، از حال به بعد نمی خواهد.(۱) مقابل آنان، معتزله در زمره ی منتقدان معجزات قرار گرفته و

علی رغم پذیرش اصل معجزه، بسیاری از معجزات مذکور در آیات و روایات را مانند «شق القمر» یا «رد الشمس» تکذیب یا تأویل کرده اند.(۲)

۱- ر.ک: اصل علّیّت از دیدگاه متکلّمان اشعری؛ فلسفه ی علم کلام، فصل هفتم.

۲- ر.ک: تأویل مختلف الحدیث: ۲۷ _ ۳۰.

جمع بندی و نتیجه گیری

عقـل معتزلی و اشـعری هر دو در چارچوب ایـدئولوژی کلام اسـلامی قرار دارد و به منظور فهم هر یک از آن دو، بایـد درون گفتمـان کلامـی به مطـالعه ی آن پرداخت؛ بنـابراین، گرچه گـاهی نقاط اختلاف قابل توجّهی بین عقلانیّت معتزلی و اشـعری وجود دارد، امّا در نهایت، هر دو به یک دوره ی تاریخی از عقلانیّت اسلامی تعلّق دارند.

معتزله همواره از سوی مخالفـان، متّهم می شدنـد که در کاربرد عقل ــ بـدون توجّه به حـدّ و مرزی که خود عقل ترسـیم کرده است ــ افراط کرده انـد. اشاعره نیز با اسـتفاده از تجربه ی آنان، چارچوب دقیقی برای فعّالیّت عقل تعریف و سـعی کردنـد در هر حال، به آن پای بند باشند.

آنان گرچه عقل ابزاری را در استنباط و مجادله به کار گرفتند، امّا این عقل تنها در خدمت اثبات عقیده ی سلف قرار داشت و این عقیـده نیز مقتضای فطرت بشـر محسوب می شـد. در واقع، آنان عقل را در خـدمت ایـدئولوژی اصـحاب حدیث قرار داده بودند؛ بنابراین، عقل تنها ابزاری در خدمت امری مقدّس و شـریف تر از خودش بود و در این جا، آنان در دام تناقضـی منطقی می افتنـد: عقل فطری نیرویی خدادادی و فطرت مشترک در بین همگان است؛ بنابراین، عقل باید بدون هیچ گونه محدودیّت، به عقیده ی مورد نظر برسد، نه آن که تنها در صورت وجود محدودیّت ها، پاسخ مطلوب را بدهد. گویا در عقیده ی اشعریان، عقل هر فرد در سـیطره و اشـراف عقل دیگر قرار دارد و آن هم، برآینـد عقل جمعی و قرائت رسـمی از دین است.اهل ظاهر و فیلسوفـان و عارفـان هریک، از منظر خود، بر این دیـدگاه هجوم آورده انـد و ایمان را مقوله ای غیرعقلانی و ماهیّتی تعبّـدی و روحی و معنوی داده اند.

روشن فکران معاصـر تا چندی پیش، اعتقاد داشـتند که عقل معتزلی نوعی تلاش بشـری در رهایی از هیمنه و سـلطه جویی متن مقدّس بر انسان ها بوده است و اگر نگاه تأویلی و عقلانی معتزله استمرار می یافت، شاید نهضت رنسانس و تمدّن جدید از

دل انـدیشه ی اعـتزالی شـکوفا می شـد؛ امّـا امروزه، بر این مطلب اتّفـاق نظر است که انـدیشه ی اعتزالی بیش از آن که در اثر فشارهای سیاسـی و اجتماعی مخالفان منقرض شـده باشد، در اثر تناقضات منطقی ساختار اندیشه ی عقلانی آنان بود که دچار مرگ طبیعی یا به عبارت دیگر، نوعی خودکشـی شـد و در مذاهب کلامی دیگری چون زیدیّه و اشـعریّه و امامیّه تحلیل رفت. جالب آن که زیـدیّه ـ که بیش از دیگران به اصول مـذهب کلامی معتزلیان وفادار ماندنـد ـ امروز تفاوت چنـدانی با عقیده ی رسمی اهل سنّت و جماعت ندارند.

از سـوی دیگر، معتزلیـان در انحراف از عقیــده ی ســلف و درج مجمـوعه ای از مفـاهیم و ابزارهـای جـدلی، نقش ویژه ای بر مجموعه ی اهـل سـنّت و جماعت بر جای گذاشـته انـد. آنان به تدریـج، با رسـمیّت یافتن مـذهب اشـعری، با همه ی مفاهیم و ابزارهای معتزلیان و به همراه مجموعه ای از اندیشه های وارداتی، به گفتمان دین پژوهی پا گذاشتند.

چه بسا، سیسـتم جدلی دانش کلام هم در اثر تعاملات فرهنگی و اجتماعی و سیاسـی موجود، به تدوین ایدئولوژی ای متفاوت نسـبت به فهم سـنّتی از دین نائل گشت. با این حال، نبایـد اهمّیّت و نقش بنیان گـذارانه ی معتزلیان را در نگاه عقلانی به دین، فرامـوش کرد؛ معتزلیـان نخسـتین بـار در قـالب مجمـوعه ای منســجم، بـه نظریـه پردازی عقلانـی در فهـم دیـن روی نهادنـد و زیربناهای معرفتی و ابزارها و ادوات مورد نیاز در خردگرایی اسلامی را فراهم آوردند.

البتّه، خردگرایی اعتزالی گـاه بـا پـای بنـدی به تمام لوازم خود، مجال کنکاش عقلانی را در همه ی امور دینی بر خود گشوده می داند و در چهره هایی چون نظّام و جاحظ جلوه می کند و در سـطح انتقادی تری چون ابن راوندی، گاه شاید با محدودیّت هایی بر خود، نگاهی ابزاری نیز به عقل افکنـده است. بنابراین، معتزلیان را بایـد بنیان گذار دین پژوهی عقلانی ـ که در دانش کلام ظهور یافته است ـ دانست.

عقل معتزلی بیش از آن که رنگ برهانی یابـد و در پی دست یابی به عقل انتقادی برآمده باشد، رنگ اقناعی و جدلی به خود داده است. این نکته، همان محور اختلاف متکلّمان به شکل عام با فیلسوفان است که ابن رشد در فصل المقال، از آن

یاد می کند. او گفتمان کلامی را جدلی و تنها درمان اذهان، به اصطلاح او، بیمار متکلّمان می داند؛ گفتمانی که نه عوام از آن سود می برند _که به عکس، موجب تشویق افکار و تضعیف ایمان شان هم می شود_ و نه حکیمان که جویای یقین ناب و برهان خالص اند.

در واقع، دانش کلام از بحران شدید متدلوژیک رنج می برد و به جای ارایه ی روشی در نقد اندیشه ها، اعتقادی حاصل از جدل، عرضه کرده و آن را به نام ایمان، بر عقول مؤمنان تحمیل کرده است و خود را یک جانبه نماینده ی عقل و دین می دانست و هرگونه انتقادی را غیرعقلانی و مستلزم کفر می پنداشت.

از این رو، کلام در اندیشه ی اسلامی، سرحدّ نهایت خردگرایی و تنها راه دستیابی به ساحل امن ایمان تلقّی می شد؛ در حالی که مخالفان سنّتی کلام از اصحاب حدیث و ظاهریان تا مخالفان جدّی تر، چون فیلسوفان و عارفان بر این مطلب اتّفاق نظر دارند که: کلام نه بر مبنای عقلانیّت استوار است و نه خدمتی به ایمان مؤمنان ارایه می دهد، بلکه تنها سود آن، در مجالس مناظره و مجادله است.(۱)

۱- ر.ك: مفهوم العقل.

فهرست منابع

ــ ابن ابی الحدید، عزالدین. شرح نهج البلاغه. بیروت: مؤسسه اعلمی، چاپ اول، ۱۴۱۵.

ــ ابن حبان. صحیح ابن حبان، مؤسسه الرساله. چاپ دوم، ۱۴۱۴/۱۹۹۳.

ــ ابن حجر. فتح الباری. بیروت: دارالمعرفه، چاپ دوم، بی تا.

ــ ابن حنبل، احمد. مسند احمدبن حنبل. بیروت: دار صادر، بی تا.

ــ ابن فارس، احمد. معجم مقاییس اللغه. بیروت: دارالجیل، ۱۴۲۰/۱۹۹۹.

ــ ابن قتیبه. تأویل مختلف الحدیث. بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.

ــ ابوزهوه، تاریخ الجدل. دارالفکر العربی، بی تا.

ــ ابی داود. سنن ابی داود. بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۰/۱۹۹۰.

ــ اشعری، ابوالحسن. مقالات الاسلامیین. بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، بی تا.

ــ باقلانی، محمدبن طیب. تمهید الاوائل فی تلخیص الدلائل. لبنان: مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۰۷ ق./۱۹۸۷ م، چاپ اول.

ــ بخاری. صحیح بخاری. بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱/۱۹۸۱.

ــ بشروی خراسانی. الوافیه فی اصول الفقه. قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۲.

ــ تفتازانی. شرح المقاصد. پاکستان: دارالمعارف النعمانیه، چاپ اول، ۱۴۰۱ــ۱۹۸۱.

ــ ثلاثی، محسن (مترجم). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی. تهران :

انتشارات علمی.

ـ جرجانی، شریف. التعریفات. بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ اول، ۱۴۰۵.

ـ جصّاص. احکام القرآن. مکه: المکتبه التجاریه، بی تا.

ـ حر عاملی. وسایل الشیعه. آل البیت (علیهم السلام)، قم: ۱۴۱۴.

ـ حلبی، محمدبن سلیمان. نخبه اللالی. مکتبه الحقیقه، بی تا.

ـ حلّی (علامه)، حسن بن یوسف. کشف المراد. اسماعلیان، بی تا.

ـ دایره المعارف قرآن کریم. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۲.

ـ راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات غریب القرآن. دفتر نشر کتاب، چاپ اول، ۱۴۰۴.

ـ رسّی، قاسم. رسائل العدل و التوحید. قاهره: دارالهلال، ۱۹۷۱.

ـ زبیدی، مرتضی. تاج العروس. بیروت: مکتبه الحیاه، بی تا.

ـ سبحانی. رساله فی التحسین و التقبیح. بدون مشخصات.

ـ سید رضی. نهج البلاغه. بیروت: دارالمعرفه، بی تا.

ـ سید مرتضی. تنزیه الانبیاء. بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۹.

ـ شهرستانی، محمد. الملل و النحل. بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۴.

ـ شهید اول. الذکری. چاپ سنگی، بدون مشخصات.

ـ شیخ محمدتقی. هدایه المسترشدین. بدون مشخصات.

ـ طباطبایی، سید محمد حسین. المیزان. طباطبایی، قم: جامعه مدرسین، بی تا.

ـ ـــــــــــــــــــ. نهایه الحکمه. قم: جامعه مدرسین.

ـ طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان. بیروت: دارالمعرفه، افست تهران، ۱۴۰۶.

ـ طوسی، محمد. التبیان. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

ـ عابد جابری، محمد. تکوین العقل العربی. مرکز دراسات الوحده العربیه.

ـ العروی، عبدالله. مفهوم العقل. مراکش: المرکز الثقافی العربی، چاپ سوم، ۱۹۹۷.

ـ عسکری، ابوهلال. الاوائل. دمشق: وزاره الثقافه، بی تا.

ـ غزالی، محمد. قواعد العقائد. لبنان: عالم الکتب، چاپ دوم، ۱۴۰۵/۱۹۸۵.

ـ فخر رازی. تفسیر کبیر. قم: دفتر تبلیغات، چاپ چهارم، ۱۴۱۳.

ـ ـــــــــــــــــــــ. المحصل. قاهره، ۱۳۲۳.

ـ فراهیدی، خلیل. العین. دارالهجره، چاپ دوم، ۱۴۰۹.

ـ قاضی عبدالجبار معتزلی. المغنی، جلدهای «النظر و المعارف» و «الشرعیات».

ـ قاضی عضد ایجی. المواقف. بیروت: دارالجیل، ۱۴۱۷/۱۹۹۷.

ـ قرطبی. تفسیر قرطبی. بیروت: دارالکتاب العلمیه، چاپ پنجم، ۱۴۱۷.

ـ کلینی، محمد. اصول کافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۸۸ق.

ـ مازندرانی، ملا صالح. شرح اصول کافی. تهران: اسلامیه.

ـ مجتهد شبستری، محمد. هرمنوتیک کتاب و سنت. تهران: طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۵.

ـ مجلسی، محمدباقر. بحار الانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳/۱۹۸۳.

ـ محاربی، حارث بن اسد. العقل و فهم القرآن. دارالکندی.

ـ محقق حلی. المعتبر. مؤسسه سیدالشهداء، ۱۳۶۳.

ـ محمد، جلال. نشأه الاشاعره و تطورها. بیروت: دارالکتاب اللبنانی، ۱۹۸۲.

ـ مسلم. صحیح مسلم. دارالفکر، بیروت، بی تا.

ـ مصباح یزدی، محمدتقی. آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

ــ مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن. تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۷۴.

ــ مفید، محمد. اوائل المقالات. بیروت: دارالمفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴.

ــ مقدس اردبیلی، احمد. زبده البیان. قم: انتشارات مؤمنین، چاپ دوم، ۱۳۷۸.

ــ مقدسی. البدء و التاریخ. مصر: مکتبه الثقافه الدینیه، بی تا.

ــ النشار، سامی. نشأه الفکر الفلسفی فی الاسلام. قاهره: دارالمعارف، بی تا.

ــ ولفسن. فلسفه علم کلام. ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی، چاپ اول، ۱۳۶۸.

۵- عقل از دیدگاه ابن سینا

اشاره

رضا برنجکار(۱)

به طور کلّی در فلسفه ی ابن سینا، هم چون فلسفه ی اکثر فیلسوفان، اصطلاح عقل در دو مورد متفاوت و در عین حال مرتبط با هم، به کار می رود. گاه مراد از عقل، جوهری ذاتاً و فعلا مجرّد است که مستقلّ و بدون تعلّق به نفس و بدن، موجود است که به این عقـل، عقل مفارق می گوینـد که گاه مقصود، قوّه ای از قوای نفس انسانی است که او را از دیگر موجودات متمایز می سازد.

عقل به معنای دوم به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می شود. البتّه عقل مفارق نیز به عقول طولی و عقول عرضـی تقسـیم می شود، امّا چون این تقسیم توسّط شیخ اشراق مطرح شد و ابن سینا تنها عقول طولی را قبول دارد و به عقول عرضی معتقد نیست، لذا از نظر ابن سینا سه نوع عقل خواهیم داشت: عقل مفارق، عقل نظری انسان، عقل عملی انسان.

پس به ترتیب به این سه عقل، از دیدگاه ابن سینا می پردازیم؛ امّا از آن جا که

۱- رضا برنجکار، متولـد ۱۳۴۲ رشتتحصیلات: کارشناسی ارشد و دکتری فلسفه غرب از دانشگاه تهران، خارج فقه و اصول، اتمام دروسکارشناسی ارشد فلسفه دین و کلام در موسسه امام خمینی، تحصیل فلسفه اسلامی و کلام اسلامی درنزد اساتید بزرگ حوزه علمیه قم.تألیف و ترجمه بیش از ۱۵ جلد کتاب در زمینه کلام و فلسفه و انتشار بیش از ۴۵ عنوان مقاله در نشریاتمعتبر داخلی و خارجی. تدریس در مراکز حوزوی و دانشگاهی مانند پردیس قم، دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام)، دانشگاه مفید، دانشکده حدیث و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.دانشیار دانشگاه تهران.

مطالب او در مورد دو عقل نخست، روشن و تقریباً یکسان با دیگر فیلسوفان مسلمان است، به اختصار درباره ی آن بحث می کنیم؛ امّا قسم سوم را _که در سخنان ابن سینا مبهم است _ و تعابیر متفاوت و گاه متعارضی در این باره دیده می شود، به تفصیل مطرح خواهیم کرد.

عقل مفارق

اشاره

موجودی ممکن الوجود و یکی از اقسام پنج گانه ی جوهر است؛ یعنی جوهری که هم ذاتاً و هم در مقام فعل مجرّد است و مستقلّ از نفس و بدن موجود است. ابن سینا از راه های متعدّد به ضرورت وجود چنین جوهری رسیده است. یکی از این راه ها تبیین چگونگی ارتباط واجب الوجود مجرّد و بسیط و واحد با ممکن الوجودهای مادّی و متکثّر است. بر اساس قاعده ی «الواحد لا یصدر منه الا الواحد»، کثیر از واجب الوجودِ واحد صادر نمی شود. بنابر این، باید میان واحد و کثیر قائل به واسطه شویم.(۱) این واسطه همان عقل مفارق است که واسطه ی فیض

میان واجب الوجود و ممکنات کثیر می باشد.

هم چنین یک عقل مفارق فاصله ی بسیار میان واحد و کثرات را پُر نمی کند، لذا باید به عقول مفارق متعدّدی قائل شد. ابن سینا تعداد این عقول را ده عدد معرّفی می کند تا جهان شناسی او با هیئت بطلمیوسی _که مورد قبول ابن سیناست _ سازگار شود. تبیین ابن سینا از چگونگی صدور عقول بر اساس اصل تعقّل چنین است :(۲)

واجب الوجود ذات خود را تعقّل می کند و به واسطه ی این تعقل، عقل اوّل صادر می شود. چون عقل اوّل واجب الوجود را تعقّل می کند، عقل دوم از او صادر می شود و چون خود را تعقّل می کند، از آن جهت که واجب الوجود بالغیر است، نفس فلک اوّل صادر می شود و چون خود را تعقّل کند از آن جهت

۱- التعلیقات: ۱۰۰، ۶۴۹ _ ۶۵۲؛ الهیات شفا: ۴۰۲.

۲- النجاه: ۶۵۱؛ الهیات شفا: ۴۰۳؛ اشارات :۳ ۱۵۰ و ۱۵۱.

که ممکن الوجود است، جرم فلک از او صادر می شود. به این ترتیب، اوّلین کثرت پدید می آید.

عقل دوم نیز به ترتیب مشابهی به تعقّل می پردازد تا سلسله ی عقول و نفوس و افلاک تا عقل دهم و فلک نهم به وجود آید.(۱) پس، در عقل دهم _که عقل

فعّال نیز می نامند_ به اندازه ای که جهات کثرت رخ داده است، جهان طبیعت از آن صادر می شود.

ابن سینا از طریق فرض کردن افلاک نُه گانه و حرکت های آن ها نیز به اثبات عقول مفارق می پردازد. او ابتدا بر اساس دلایلی(۲) ، مبدأ حرکت های افلاک را نفوس

افلاک معرّفی می کند. پس از این، غایت نفس فلک در حرکت، خود را تشبّه به موجودی که فعلیّت تام دارد می داند.(۳) این موجود همان عقل مفارق است.

سپس بر کثرت عقول مفارق چنین استدلال می کند که اگر یک عقل معشوق همه ی افلاک بود، باید حرکت های افلاک یکسان می بود، در حالی که افلاک با سیّارات شان حرکت های مختلفی دارند.(۴) بنابراین به تعداد افلاک، عقول مفارق

خواهیم داشت. و نفس هر فلک عاشق، عقل خاصّی خواهد بود که در رسیدن به آن، عقل حرکتی همیشگی و دایره وار دارد.

بدین سان، در هیئت بطلمیوسی، نُه فلک وجود دارد، بنابراین باید نُه عقل نیز وجود داشته باشد.

امّا عقل دهم یا عقل فعّال، در جهان طبیعت عمل می کند و تدبیر آن را بر عهده دارد. از این عقل، مادّه ی نخستین (هیولی) افاضه می شود که منشأ عناصر اربعه (آب و خاک و هوا و آتش) است. هم چنین عقل فعّال، هنگامی که زمان پیدایش اشیا

۱- النجاه: ۶۵۶، ۶۴۸؛ الهیات شفا: ۴۰۶.

۲- اشارات :۳ ۱۵۴ _ ۱۵۹.

۳- اشارات :۳ ۱۶۴.

۴- اشارات :۳ ۱۶۵. ابن سینا در اثبات عقول مفارق، از نامتناهی بودن حرکت های افلاک نیز استفاده می کند.(همان، ۲۰۲ و ۲۰۳).

فرا می رسـد، صورتی به آن می دهـد (مثلا صورت یخی را به آب یا صورت بوته را به دانه می دهد) تا موجود شود؛ بنابر این عقل دهم را واهب الصّور نیز می نامند.

عقل فعّال عقل آدمی را نیز کمک می کنـد و او را در درک کلّیات، یاری می دهد. یکی از راه های اثبات عقل فعّال، ادراک کلّیات توسّط عقـل انسان است. انسـان در هنگـام تولّـد فاقـد صور عقلی و کلّی است. این صورت هـای کلّی در عقـل فعّال موجودنـد و آدمی هنگام فعّالیّت عقلانی از طریق اشـراقی که از عقل فعّال دریافت می کنـد، این صورت ها را درک می کند. پس کلّیات در عقـل فعّال وجود دارنـد و از آن، به عالم مادّه هبوط می کننـد تا به شـکل صور اجسام مادّی در آینـد و جزئی شوند. سپس بار دیگر در ذهن آدمیان از طریق اشراق عقل فعّال صعود پیدا می کند و دوباره به درجه ی کلّیّت می رسند.

به این ترتیب، عقل فعّال نه تنها سبب آفرینش و فیض وجودی است، بلکه وسیله ی اشراق و فیض معرفتی هم می باشد.(۱)

خلاصه ای از علم النفس ابن سینا

به منظور درکِ روشن تر از سـخنان ابن سینا، درباره ی عقل نظری و عملی، اشاره به انسان شناسی او، مفید به نظر می رسد. به عقیـده ی ابن سـینا، جز جمادات، همه ی موجوداتِ ممکن، دارای نَفْس هسـتند. بـدین ترتیب همه ی موجودات زنـده، اعمّ از گیاهان و حیوانات و انسان ها و نیز افلاک، از نَفْس برخوردارنـد و نَفس منشأ حیات و زنـدگی است. ابن سـینا نفس را «کمال اوّل در جسم طبیعی آلی» (جسم طبیعی که آلت نفس است در انجام فعل) معرّفی می کند.(۲)

به نظر او، انسان از سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی برخوردار است.(۳) نفس

نباتی سه قوّه و در نتیجه سه کارکرد دارد :

۱- اشارات :۳ :۶۴۸؛ عقل در حکمت مشّا: ۳۲۳ _ ۳۲۹.

۲- رساله نفس: ۱۱؛ طبیعیّات شفا :۲ :۱۰.

۳- رساله ی نفس: ۱۱ _ ۱۳.

اوّل قوّه ی غاذیه، که عمل هضم غذا را انجام می دهد.

دوم قوّه ی نمو یا منمیه یا نامیه، که عمل نشو و نما و زیاد کردن جسم از اوست.

سوم قوّه ی مولده که عمل تولید مثل را انجام می دهد.(۱)

نفس حیوانی دو قوّه ی محرکه و مُدرکه دارد. با قوّه ی محرّکه، نفس به طور ارادی بدن را به حرکت وا می دارد و با قوّه ی مدرکه، جزئیات را درک می کند.(۲)

نفس انسانی از دو قوّه ی عالِمه و عامله برخوردار است. به این دو، قوّه ی عقل نظری و عقل عملی نیز گفته می شود.

بدین ترتیب، دو قوّه ی محرّکه و مُدرکه، میان انسان و دیگر حیوانات مشترک است، امّا دو قوّه ی عالِمه (عقل نظری) و عامله (عقل عملی) به انسان اختصاص دارد. گفتیم که نفس بر اساس قوّه ی محرّکه، به طور ارادی بدن را به حرکت در می آورد و با قوّه ی مدرکه، جزئیات را درک می کند. این دو عمل ــ یعنی تحریک ارادی و ادراک جزئی ــ میان انسان و چارپایان مشترک است؛ امّا نوع خاصّی از ادراک یعنی ادراک کلّیّات و نوع خاصّی از عمل، یعنی عمل بر اساس تأمّل عقلانی وجود دارد که ویژه ی انسان است.

عقل نظری

اشاره

به طور کلّی کارکرد عقل نظری از دیدگاه ابن سینا، ادراک کلّیّات است؛ خواه در قسمت تصوّرات و خواه تصدیقات؛ امّا عقل نظری نسبت به صور مجرّد و کلّی چهار حالت دارد و از این رو، ابن سینا هم چون فارابی عقل نظری را به چهار درجه تقسیم می کند :

۱. عقل هیولانی

پایین ترین درجه ی عقل نظری عقل هیولانی است. عقل نظری در این مرحله، نسبت به صورت کلّی، حالت استعداد دارد. ابن سینا می گوید :

۱- رساله ی نفس: ۱۱ ــ ۱۳. ؛ اشارات :۲ ۴۰۷ ــ ۴۰۹؛ طبیعیّات شفا :۲ ۳۲ و ۳۳؛ النّجاه: ۳۱۸ ــ ۳۲۰.

۲- رساله ی نفس: ۱۳، ۱۵؛ النجاه: ۳۲۰ و ۳۲۱؛ طبیعیّات شفا:۲ ۳۲ و ۳۳.

فأُولیها قوه استعدادیه لها نحو المعقولات. وقد یسمیها قوم عقلا هیولانیا.(۱)

همه ی انسان ها این درجه از عقل نظری را برخوردارند. در این مرحله، عقل فاقد صورت های کلّی است و تنها فعلیّتی که دارد، همان حالت استعداد و پذیرندگی صورت مجرّد است، همان طور که هیولی نسبت به مادّه چنین حالتی دارد. به همین دلیل در این مرحله از عقل، عقل هیولانی گفته می شود.

۲. عقل بالملکه

مرحله ی پس از عقل هیولانی است. در این مرحله، عقل به اصول معرفت نظری _که همان معقولات اولی و بدیهیّات است _ دست می یابد و آماده می شود تا از معقولات اولی، معقولات ثانیه و امور نظری را استنباط کند. ابن سینا می گوید :

وتتلوها قوه أُخری تحصل لها عند حصول المعقولات الاولی فتهیأ بها لاکتساب الثوانی.(۲)

در این مرحله، عقل به این فعلیّت رسیده است که بدیهیاتی هم چون «اجتماع نقیضین محال است» یا «کل بزرگ تر از جزء است» را درک کند؛ امّا نسبت به نظریات، حالت قوّه و استعداد دارد. پس در این مرحله، عقل نظری از یک سو، حالت فعلیّت دارد و از سوی دیگر، حالت قوّه دارد. البتّه فعلیّت این مرحله _که درک بدیهیات است _ به صورت فطری یا الهام الهی است و نیازمند فعّالیّت خاصّ عقلانی و استدلال نیست. از این رو، عموم انسان ها از این مرحله ی عقل نیز برخوردارند.

۳. عقل بالفعل

در این مرحله، معقولات ثانیه نیز در نفس حاصل شده است، امّا انسان بالفعل به آن ها توجّه ندارد، بلکه هرگاه بخواهد به این معقولات توجّه می کند و آن ها را خود به فعلیّت می رساند. البتّه این مرحله از عقل، نسبت به مرحله ی بعد _که نفس نه تنها دارای معقولات ثانیه است، بلکه به صورت بالفعل به آن ها توجّه دارد_ حالت قوّه و استعداد دارد؛ از این رو، ابن سینا این عقل را نسبت به عقل

۱- الأشارات والتّنبیهات :۲ ۳۵۳.

۲- الأشارات والتّنبیهات :۲ ۳۵۳.

بعدی ــ که عقل مستفاد است ــ قوّه می نامد و عقل بعدی را کمال معرّفی می کند. او می گوید :

ثم یحصل لها بعد ذلک قوه وکمال: اما الکمال، فأن یحصل لها المعقولات بالفعل مشاهده متمثله فی الذهن وهو نور علی نور. واما القوه، فأن یکون لها أن یحصل المعقول المکتسب المفروغ منه کالمشاهد متی شاءت من غیر افتقار الی اکتساب. وهو المصباح: و هذا الکمال یسمّی عقلا مستفادا، وهذه القوه تسمی عقلا بالفعل.(۱)

۴. عقل مستفاد

این مرحله آخرین مرحله ی عقل نظری است. در این درجه، عقل نظری به فعلیّت مطلق رسیده و صور معقول به صورت بالفعل در نفس حاضر است و مورد مشاهده قرار می گیرد.

در این مرحله، عقل نظری مانند عقل فعّال است که معقولات به نحو حضوری، در آن حاضر است. تفاوت این دو عقل این است که عقل مستفاد فعلیّت خود را از عقل فعّال گرفته است و نسبت به عقل فعّال حالت انفعالی دارد. از این رو، ابن سینا پس از عبارت اخیر، بی فاصله، به این نکته اشاره می کند که تکامل نفس و رسیدن به درجات بالاتر عقل، به وسیله ی عقل فعّال صورت می پذیرد :

والذی یُخرج من الملکه الی الفعل التام و من الهیولانی ایضآ الی الملکه فهو العقل الفعال.(۲)

عقل عملی

عبارات ابن سینا در مورد عقل عملی، یکسان نیست و جایگاه عقل عملی، هم چون عقل مفارق و عقل نظری روشن نیست؛ از این رو، در این قسمت، ضمن نقل سخنان ابن سینا درباره ی عقل عملی، به تحلیل این سخنان و در نهایت

۱- الأشارات والتّنبیهات :۲ ۳۵۳ و ۳۵۴.

۲- الأشارات والتّنبیهات :۲ ۳۵۴.

جمع بندی آن ها خواهیم پرداخت.(۱)

ابن سینا در طبیعیّات شفا و نجاه می گوید:

عقل عملی مبدأ تحریک کننده ی بدن انسان، به افعال جزئیِ برآمده از رویّه و تفکّر است.(۲)

آن گاه در توضیح کارکردهای عقل عملی می گوید:

عقـل عملی سه اعتبـار و جهت دارد که بر اسـاس هر یک از این جهات، اعمال خاصّـِی از انسان صادر می شود: جهت اوّل در مقایسه با قوّه ی حیوانی نزوعی، جهت دوم در مقایسه با قوّه ی حیوانی متخیّله و متوهّمه، جهت سوم در مقایسه با خودش.(۳)

عقل عملی در مقایسه با قوّه ی حیوانی نزوعی، سبب حدوث حالاتی هم چون خجالت، حیا، خنده یا گریه می شود که مختصّ انسان است. عقل عملی در اثر فعل و انفعالی ـ که به سرعت در انسان رخ می دهـد ـ آماده می شود تا این گونه حالات را در انسان تولید کند.

عقل عملی در مقایسه با قوّه ی حیوانی متخیّله و متوهّمه، قوّه ای است که قوّه ی حیوانی متخیّله و متوهّمه را در اسـتنباط تـدابیر امور حادث و فاسد شدنی و استنباط صنایع انسانی به کار می گیرد.

عقـل عملی در مقـایسه با خودش، قوّه ای است که با کمک عقل نظری، به نظراتی که به اعمال تعلّق دارد و مشـهورات نامیـده می شود، دست می یابد؛ مثل این که دروغ و ظلم، قبیح و زشت است.(۴)

ابن سینا مشابه مطالب شفا و نجاه را در کتاب عیون الحکمه ذکر می کند و

۱- بحث مربوط به عقل عملی را از مقاله ای که در قبل، از نگارنده، در مجلّه ی نامه ی مفید چاپ شدهاست، آوردیم.

۲- طبیعیّات شفا :۲ ۳؛ النجاه: ۳۳۰.

۳- النجاه: ۳۳۰.

۴- طبیعیّات شفا :۲ ۳۷؛ النجاه: ۳۳۰ و ۳۳۱.

بی آن که از عقل عملی یا قوّه ی عامله سخنی به میان آورد، می گوید :

از جمله حیوانات، انسان است که نفس ناطقه دارد. برخی از خواصّ نفس ناطقه، در باب ادراک است و برخی از باب فعل و برخی هم باب انفعال. از میان این سه، تنها ادراکِ ویژه ی انسان (ادراک کلّیّات) بدون نیاز به بدن، از نفس صادر می شود.

فعل و انفعال های نفس نیز به کمک بدن، از نفس صادر می گردد. افعالی که با مشارکت بدن و قوای بدنی از نفس صادر می شود عبارت است از: تعقّل و شیوه ای در امور جزئی، در کارهایی که انجام آن ها سزاوار است یا نیست، به حسب اختیار.

استنباط صناعات عملی و تصرّف در آن ها، مانند کشاورزی و نجّاری نیز به همین باب تعلّق دارد. آن گاه پس از استعدادها و آمادگی هایی که با مشارکت نفس ناطقه بر بدن عارض می شوند، حالت هایی پدید می آیند که آن ها را انفعالات می نامیم. مانند: استعداد خنده، گریه، خجلت، حیا، رحمت، رأفت و الفت.(۱)

در عبارت های بالا، انفعالات از افعال جدا شده است؛ امّا همه ی این ها، از امور عملیِ مختصّ به انسان بیان شده اند که از نفس، با مشارکت بدن صادر می گردند. خود افعال هم به دو قسم «استنباط حُسن و قُبح در امور جزئی» و «استنباط صنایع» تقسیم شده است. بنابراین، ابن سینا سه عملکردی را که در شفا و نجات به عقل عملی نسبت داده، در عیون الحکمه به نفس ناطقه ــ از آن جهت که با بدن مرتبط است ــ منسوب کرده است. وی در تبیین اوّل ــ که در شفا و نجاه ذکر شده است ــ کارکرد سوم عقل عملی را «ادراک آرایی که به اعمال تعلّق می گیرد» بیان کرده است. این آرا چه بسا آرای کلّی مربوط به عمل باشد، هم چون «ظلم قبیح است» یا آرای جزئی مربوط به عمل، هم چون «این کار قبیح است و نباید انجام شود»؛ امّا در تبیین

۱- عیون الحکمه: ۳۱.

دوم ــ که در عیون الحکمه آمده است ــ تنها آرای جزئی مربوط به عمل مطرح است.

به هر حال، بر اساس سخنانی که در شفا و نجاه و عیون الحکمه ذکر شده است، عقل عملی سه کارکرد دارد: انفعالات مختصّ به انسان، استنباط صنایع انسانی، ادراک حسن و قبح اخلاقی. از این میان، کارکرد اوّل عملی است و دو مورد دیگر، هر چند مربوط به عمل، ولی ادراکی اند. بنابراین، عقل عملی قوّه ای صرفاً عملی یا ادراکی نیست، بلکه هم عمل کننده است و هم ادراک کننده؛ امّا از آن جا که مدرکات او، مقدّماتی در انجام اعمال اند، به آن قوّه ی عامله می گویند.

ابن سینا در رساله ی نفس، از میان این سه کارکرد، تنها به مورد دوم و سوم اشاره می کند :

قوه ی عامله آن است که وی را عقل عملی خوانند و اخلاق نیک و بد از او می آید و استنباط صناعت.(۱)

ابن سینا عقل عملی را مبدأ اخلاق نیک و بد می شناساند؛ یعنی عقل عملی با ادراک افعال خوب و بد، منشأ اخلاق خوب و بد می گردد، زیرا ادراک اعمال خوب و بد، مبدأ عمل است، هر چند مبدأ بعید. از این عبارت ابن سینا، نمی شود فهمید که کارکرد عقل عملی، درک احکام جزئی عمل است یا درک هرگونه حکم مربوط به عمل، اعمّ از حکم کلّی یا جزئی.

ابن سینا در کتاب اشارات، تنها کارکرد سوم عقل عملی را با تفسیر خاصّی ارائه می کنند و می گوید :

از جمله قوای نفس، قوّه ای است که نفس به جهت تدبیر بدن به آن نیاز دارد و نام عقل عملی مخصوص همین قوّه است. کار این قوّه، استنباط آن گروه از کارهای انسانی و جزئی است که باید انجام شود، تا انسان به اهداف اختیاری خود برسد. این استنباط، از مقدّمات کلّی اولی و مشهورات تجربی عقل نظری

۱- رساله نفس: ۲۴.

است.(۱)

سخنان ابن سینا در اشارات، نیاز به توضیح دارد، به خصوص با توجّه به این که اشارات، در میان کتاب های مشهور ابن سینا، آخرین کتاب اوست و در نتیجه، آرای او در این کتاب، نهایی ترین نظرات است.

بر اساس سخنان ابن سینا در اشارات، عقل عملی قوّه ای است که نفس با آن، احکام جزئی مربوط به عمل را از احکام کلّی عملی استنباط می کند؛ امّا استنباط احکام کلّی عملی، بر عهده ی عقل نظری است. بدین ترتیب، عقل نظری استنباط احکام کلّی حکمت نظری و عملی را بر عهده دارد؛ امّا عقل عملی، استنباط احکام جزئی عملی از احکام کلّی را عهده دار است. در مثال، این احکام را در نظر می گیریم: «عدالت نیکوست»، «ظلم قبیح است»، «راستگویی خوب است». می شود این احکام را احکام اوّلی بدانیم یا از مشهورات یا احکامی که انسان بر اساس تجارب خویش، به آن ها دست یافته است. به هر حال، احکامی هستند که عقل نظری آن ها را استنباط می کند؛ وقتی عقل نظری این احکام را صادر کرد، هر یک از این احکام به منزله ی کبرای قیاس لحاظ می شوند، که پس از پیوست صغری به آن، عقل عملی حکم جزئی استنباط می کند. مانند این که از دو مقدّمه ی «این عمل عادلانه است» و «عدل نیکوست»، نتیجه می گیرد که «این عمل نیکو است».

صغری معنایی جزئی است و ادراک معانی جزئی بر عهده ی قوّه ی وهم است؛ سپس قوّه ی واهمه آن را ادراک می کند. هم چنین کبری حکم کلّی است و ادراک حکم کلّی بر عهده ی عقل نظری است. بنابراین، عقل نظری آن را درک می کند. در نهایت، این عقل عملی است که پس از اخذ دو مقدّمه ی مذکور، نتیجه را از آن ها استنباط می کند، زیرا نتیجه ی حکم جزئی مربوط به عمل است و استنباط چنین حکمی را عقل عملی به عهده دارد.

بدین سان، عقل عملی به کمک عقل نظری، حکم جزئی را ادراک می کند و

۱- اشارات :۲ ۳۵۲ و ۳۵۳.

وظیفه ی عقل عملی، ادراک حکم جزئی عملی و استنباط این حکم از حکم کلّی عملی است.(۱)

در کتاب شفا، مطلب کتاب اشارات را با توضیحی بیش تر می خوانیم :

انسان قوّه ای دارد که ویژه ی درک آرا و احکام کلّی است. قوّه ای نیز دارد که مختصّ رویه و تفکّر در آن دسته از امور جزئیِ مفید و مضرّ است که باید به آن ها عمل شود یا از آن ها اجتناب شود؛ یعنی امور خوب و بد و خیر و شر. این کار، از طریق نوعی قیاس و تأمّل انجام می گیرد. این قوّه در قیاس خود، کبری را از قوّه ی اوّلی ــ که کلّیّات را ادراک می کند ــ می گیرد، سپس خود به نتایج جزئی مربوط به عمل دست می یابد.

قوّه ی اوّل، عقل نظری و قوّه ی دوم عقل عملی نام دارد. عقل نظری با صدق و کذب کار دارد و عقل عملی با خیر و شر در جزئیات. عقل نظری با واجب و ممتنع و ممکن کار دارد و عقل عملی با قبیح و جمیل و مباح. مبادی عقل نظری اولیات است، امّا مبادی عقل عملی، مشهورات و مقبولات و مظنونات و تجربیاتِ ادراک شده با وَهم ظنّی.(۲)

ابن سینا قوّه ی مورد بحث را عقل عملی یا قوّه ی عامله می نامد، زیرا عمل قوّه ی مذکور در مبادی عملی انسان واقع می شود؛ به این بیان که در فعل انسانی،

۱- خواجه نصیر الدین طوسی ــ در شرح عبارت های ابن سینا در اشارات که نقل شد ــ می گوید که عقلعملی حکم کلّی مربوط به عمل را از مقدّمات کلّی عقل نظری استنباط می کند؛ آن گاه از این حکم کلّی ــ که به منزله ی کبری است ــ و نیز صغرای جزئی، حکم جزئی مربوط به عمل را استنباط می کند. بنابراین، استنباط حکم کلّی و جزئی، از کارکردهای عقل عملی است.این سخن چه بسا در جای خود، سخنی درست باشد؛ امّا از کلمات ابن سینا به سختی برداشت می شود،زیرا او به روشنی می گوید که عقل عملی، حکم جزئی را از مقدّمات کلّی عقل نظری استنباط می کند.سخنان ابن سینا نیز که پس از این، نقل خواهد شد، مؤیّدی است بر این مطلب. باید توجّه داشت کهسخن بر سر استنباط حکم کلّی مربوط به عمل است، نه صرف ادراک آن. ظاهر سخن ابن سینا ایناست که حکم کلّی مربوط به عمل را عقل نظری استنباط می کند و عقل عملی، پس از اخذ این حکمکلّی و ادراک آن با ضمیمه کردن صغری، نتیجه را استنباط می کند.
۲- طبیعیّات شفا :۲ ۱۸۴ و ۱۸۵.

همین احکام عقل، باعث شوق و اراده و در نتیجه، عمل می گردد.

عقل نظری تنها احکام کلّی را درک می کند. حکم کلّی ــ حتّی اگر مربوط به عمل باشد ــ باعث برانگیخته شدن شوق و اراده و انجام عمل نمی گردد و تنها امری نظری و فکری است. از این رو، ابن سینا قوّه ی درک کننده ی احکام کلّی را عقل نظری می نامد؛ خواه احکام کلّی صرفآ نظری و خواه احکام کلّی مربوط به عمل.

در ابتدای بحث عقل عملی، عبارتی از کتاب شفا و نجاه نقل کردیم که ابن سینا، عقل عملی را به نام مبدأ تحریک کننده ی بدن وصف کرد؛ حال تفسیر این عبارت چیست؟ بر اساس مطالبی که ذکر شد، منظور ابن سینا این نیست که عقل عملی، مستقیم باعث تحریک بدن می گردد ــ همان طور که کارکرد قوّه ی متحرّکه همین بود ــ بلکه مقصود این است که عقل عملی، یکی از مبادی تحریک کننده ی بدن است، هر چند مبدأ بعید و با واسطه. به دیگر سخن، تنها مبدأ تحریک کننده ی بدن ــ که مختصّ به انسان است ــ عقل عملی است؛ چرا که دیگر مبادی میان انسان ها و چارپایان مشترک است.

به همین دلیل، ابن سینا عقل عملی یا قوّه ی عامله را از قوّه ی محرّکه تمایز می دهد و عقل عملی یا قوّه ی عامله را مختصّ انسان می داند. بدین سان، عقل عملی قوّه ای است که مبدأ عمل و مختصّ انسان است. پس می شود آن را قوّه ی عامله ی انسانی نامید. جمله ی ابن سینا در شفا و اشارات چنین بود :

قوّه ی عامله (عقل عملی)، مبدأ تحریک کننده ی بدن انسان به افعال جزئی بر آمده از رویه و تفکّر است.(۱)

ابن سینا در رساله ی حدود، ضمن بیان معانی مختلف عقل، درباره ی عقل عملی می گوید:

قوّه ای که مبدأ تحریک قوّه ی شوقیّه است، به سوی جزئیاتی که اختیار می شود

۱- طبیعیّات شفا:۲ ۳۷؛ النجاه: ۳۳۰.

تا آدمی به غایات ظنّی یا عملی دست یابد.(۱)

وی، هم چنین در عیون الحکمه می گوید:

نفس ناطقه دو قوّه دارد که یکی از آن دو، زمینه ی عمل را فراهم می کند و این قوّه به بدن ارتباط دارد که آن، میان آن چه سزاوار عمل کردن است و ضدّ آن، یعنی میان خوب و بد، در جزئیات تمیز داده می شود. این قوّه، عقل عملی نام دارد. قوّه ی دوم، نفس را آماده ی نظر می کند. این قوّه به عالم بالا مرتبط است و فیض الهی را دریافت می کند و به ادراک معقولات و کلیات نایل می گردد [که عقل نظری نامیده می شود].(۲)

می بینیم که سخنان ابن سینا در رساله ی حدود و جملات نقل شده از عیون الحکمه، با سخنان او در اشارات هماهنگی دارد.

سخنان ابن سینا درباره ی عقل عملی را به چهار قسم (و با ملاحظاتی به سه یا دو قسم) تقسیم می کنیم :

۱. عقل عملی سه کارکرد دارد. یکی مستقیم عملی و دو مورد دیگر، ادراکی و به طور غیر مستقیم عملی است. این سه کارکرد عبارت اند از: انفعالات، استنباط صنایع انسانی، ادراک خوب و بد اعمال. این بیان در کتاب های شفا و نجاه دیده می شود.

۲. در موضعی از عیون الحکمه، همان بیان اوّل را آورده است، با این تفاوت که کارکرد سوم، استنباط احکام جزئی مربوط به عمل تفسیر شده است، نه ادراک هر نوع حکم جزئی و کلّی درباره ی عقل.

۳. در رساله ی نفس، تنها به دو کارکرد اخیر اشاره کرده است. کارکرد سوم نیز به شکل مبهم بیان شده است. پس شاید آن را هم به تفسیر بیان اوّل و هم به تفسیر بیان دوم تأویل کنیم.

۴. در کتاب اشارات و فقره ای از کتاب شفا، تنها کارکرد سوم در مورد عقل عملی

۱- رساله الحدود: ۸۸.

۲- عیون الحکمه: ۳۶۲.

بیان می شود و آن هم به معنای استنباط احکام جزئیِ مربوط به عمل است.

بـا توجّه به تصـریحاتی که در کتـاب هـای اشارات و شـفا و عیون الحکمه در مورد تفسـیر کارکرد سوم وجود دارد، نتیجه می گیریم: عبارات بیان اوّل و سوم درباره ی کارکرد سوم، بر تفسیری که در بیان دوم و چهارم آمده حمل می شود و تنها ادراک احکـام جزئی عملی وظیفه ی عقـل عملی است و ادراکات کلّیِ مرتبط با عمل، به عقل نظری منسوب است. بـدین ترتیب، بیان اوّل و دوم، بیان واحدی خواهند شد و سخنان ابن سینا سه قسم خواهد بود.

هم چنین اگر پرسـند: آیـا عقلِ تنها قوّه ای ادراکی است؟ یا غیر از ادراک، انفعالات مختصّ انسان نیز از او صادر می شود؟ بر مبنـای این پرسـش، سـخنان ابن سـینا به دو قسم تقسـیم می شود. وی در برخی بیـان هـا (بیـان اوّل و دوم) عقل عملی را دارای کارکرد ادراکی و غیر ادراکی می دانـد، امّا در برخی بیان ها (بیان سوم و چهارم) تنها کارکرد ادراکی را در مورد عقل عملی قائل است.

به هر حال، در مقام جمع بندیِ سخنان ابن سینا، دو راه حل پیش روی ماست :

راه نخست این که کتـاب اشـارات را اصل قرار دهیم و بگوییم: این کتاب، آخرین کتاب ابن سـیناست. پس او در اشارات، دو کارکرد اوّل عقل عملی را کنار گذاشته است و تنها استنباط حکم جزئی عملی را به عقل عملی نسبت می دهد.

راه آخر این که مطـالب کتـاب هـای دیگر را نیز معتبر بـدانیم و بگوییم: ابن سـینا هر سه کارکرد را پیرامون عقل عملی در نظر می گیرد؛ ولی گاه تنها به دو مورد و گاه به یکی از آن ها اشاره می کند.

به اقتضای قاعـده ی «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» راه حل دوم درست تر به نظر می رسـد. به این ترتیب، همه ی سـخنان ابن سینا معتبر خواهد ماند؛ البتّه با برخی تفسیرها که ذکر شد.

در تأیید این نظر، باید گفت: به اعتقاد ابن سـینا، کارکرد سوم مهم ترین کارکرد عقل عملی است؛ پس حتّی در شفا و اشارات پس از بیان سه کارکرد در مورد عقل عملی؛ تنها کارکرد سوم را عملِ فی نفسه ی عقل عملی می داند و همان را عمل این

قوّه در مقـایسه بـا خودش می شـناساند. در نتیجه، دو کـارکرد دیگر را اعمال عقل عملی در مقایسه با قوای حیوانی معرّفی می کند. بر این اساس، هدف ابن سینا در کتاب اشارات، توضیح کارکرد اصلی عقل عملی است.

اکنون در مورد دو کـارکرد دیگر عقـل عملی چه بگوییم؟ به خصوص کارکرد اوّل که دراصول عملی، غیر معرفتی است؟ ابن سینا تمایز نفس انسانی نسـبت به نفس حیوانی را داشتن دو قوّه ی عالمه و عامله یا عقل نظری و عملی می داند. از سوی دیگر، قوّه ی عـالمه یـا عقـل نظری، تنها به ادراک کلّیات می پردازد و با عالم بالا و عقل فعّال ارتباط دارد، بنابر این بقیّه فعّالیّت های انسانی، اعمّ از ادراکی و غیرادراکی را باید به قوّه ی باقی مانده، یعنی قوّه ی عامله یا قوّه ی عملی نسبت داد.

بـدین سان نه تنها ادراک احکام جزئیِ مربوط به عمل انسانی و اخلاقی، بلکه اسـتنباط صـنایع انسانی ـ که حیوانات نیز قادر به آن نیسـتند ـ و انفعالاـتی چون خجـالت و تعجّب و خنـده و گریه که در دیگر حیوانات وجود نـدارد نیز بایـد به قوّه ی عامله و عقـل عملی نسـبت داده شود. البتّه در میـان این هـا، مهم ترین و اصـلی ترین عمل کرد عقل عملی، ادراک احکام جزئی عملی است.

سخنان ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد، تأییدی بر این وجه جمع بندی است که او می گوید:

نفس ناطقه دو قوّه دارد: یکی قوّه ی مـدرکه ی عالمه و دیگری قوّه ی محرّکه ی عامله. قوّه ی مـدرکه ی عالمه تنها کلّیات را ادراک می کند و قوّه ی محرّکه عامله به اعمال مختصّ انسان مربوط است. از این رو، این قوّه صـناعات انسانی را اسـتنباط می کنـد و به خوب و بـد اعمـال معتقـد می شود.... زیرکی و نـادانی و حکمت عملی ـ که در میان این دو است ـ و به طور کلّی همه ی افعـال انسـانی به قوّه ی عامله مربوط می شود. این قوّه در موارد بسـیار، از قوّه ی عامله و نظری کمک می گیرد. به این صورت که حکم کلّی در نزد قوّه ی نظری و حکم جزئیِ مربوط به عمل، در نزد قوّه ی عملی است.(۱)

۱- المبدأ و المعاد: ۹۶.

فهرست منابع

ـ ابن سینا، حسین. الشفا. تفسیر: ابراهیم مدکور. قم: مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

ـ ـــــــــــــــــــ. التعلیقات. تحقیق: عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.

ـ ـــــــــــــــــــ. النجاه. تصحیح: محمدتقی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.

ـ ـــــــــــــــــــ. الاشارات و التنبیهات. تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ قو

ـ ـــــــــــــــــــ. رساله نفس. تصحیح: موسی عمید. تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ ش.

ـ ـــــــــــــــــــ. عیون الحکمه. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ش.

ـ ـــــــــــــــــــ. حدود یا تعریفات. ترجمه: محمدمهدی فولادوند. تهران : سروش، ۱۳۶۳ ش.

ـ ـــــــــــــــــــ. المبدأ و المعاد. به اهتمام: عبدالله نورانی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.

ص: ۱۵۹

۶- جایگاه عقل در عرفان اسلامی

اشاره

سعید رحیمیان(۱)

مقدمه

بـا تفحّص در آثـار ادیبان عرفانی، در وهله ی نخست با تقسیم بنـدی های گوناگون و سپس به دو دیـدگاه با عقل مواجه می شویم؛ یعنی از سویی اکرام آن و از دیگر سو، تحقیر آن. در پی گیری هـدف اساسـی این مقاله و رابطه ی آن با دیگر منابع یا ابزارهای شناخت در نگرش عرفانی، توجّه به این دو مطلب ضروری است.

ابتدا می گوییم، در قرآن کریم و احادیث _که از منابع معرفتی عرفان اسـلامی هستند_ تکریم عقل را می بینیم(۲) که یا با نام موجودی از موجودات عالم روحانی

که اشرف از دیگر مخلوقات و نخستین آن هاست (اوّل ما خلق الله) یا بُعدی از

ص: ۱۶۱

۱- سـعید رحیمیان، متولد۱۳۴۴ شـیرازآغاز تحصـیلات حوزوی از سال۱۳۶۲ - ۱۳۶۸ در شـیراز نزد حضـرت آیت الله نجـابت شیرازی و سیدعلی محمـد دسـتغیب شـیرازی و از سـال ۱۳۶۸ -۱۳۷۵ در حوزه علمیه قم نزد حضـرات آیـات فاضـل،تـبریزی، جوادی آملی، شـاهرودی و منتظریتحصـیلات دانشـگاهی ۱۳۷۲-۱۳۶۸ کارشناسـی ارشد معارف اسـلامی دانشـگاه قم.۱۳۷۷- ۱۳۷۲ دکترای فلسـفه و کلام اسـلامی دانشـگاه تربیت مدرس.همراه با تدریس در حوزه و دانشـگاه، تحقیق و تألیف حدود ۱۴ کتـاب و ۵۵ مقـاله تـاکنون در زمینه هایفلسـفه اسـلامی، عرفان اسـلامی و فقه.دانشـیار دانشـگاه شـیراز بخش الهیات و معارف اسلامی.

۲- ر.ك: اصول کافی :۱ ۱۰ _ ۲۹ ؛ بحارالأنوار :۱ ۸۱ _ ۱۵۹ ؛ المیزان فی تفسیر القرآن :۱ ۴۷ ؛ میزانالحکمه :۶ ۳۶۵ ؛ احیاء علوم الدین :۱ ۱۴۰ _ ۱۴۵ ؛ المحجه البیضاء :۱ ۱۶۹ _ ۱۸۵.

ابعـاد انسـانی ــ که سـرمایه ی عبودیّت خداونـد و مایه ی دستیابی به نعمت های بهشت و ملاک ثواب و عقاب و حجّت باطنی در انسـان و مـددکار حجـج ظاهری (=انبیاست روبه رو می شویم که سـپاهیان آن (جنود العقل) پیوسـته با لشـکر نادانی (جنود جهل) در ستیزند و پیروی از آن، ضمانت بخش حیات نیکو و زندگی توأم با فضیلت است.(۱) از جمله نشانه های عاقل، طلب کمال، عبرت گرفتن از امور،

صـدق در سـخن، سـکوت، حفظ اعتدال، اندک پنداشـتن باطل (نه تنها کناره گیری از گناهان)، ترک لهو و شـهوات، اطاعت حق متعال و... دانسته شده است؛(۲) از این

جهت، تـأثیر این موارد را بر ادبیّـات عرفـانی می بینیم، چنـان که برخی عارفان عقل را جوهر انسان و لطیفه ی ربّانی و حاصـل توفیق الهی(۳) و برخی لسان و ترجمان

روح(۴) و دیگری قلب را محلّ ظهور عقل تلقّی کرده اند(۵) مولانا در این باره چنین

سروده است :

وهم افتد در خطا و در غلط عقل باشد در اصابت ها فقط (مثنوی :۳ ۳۵۷۰)

تا چه عالم هاست در سودای عقل تا چه با پهناست این دریای عقل (مثنوی :۱ ۱۱۱۳)

عقل و دل ها بی گمان، خود عرشی اند بی حجاب از نور عرشی می زی اند (مثنوی :۵ ۶۱۹)

عقل ضدّ شهوت است ای پهلوان! آن که شهوت می تند عقلش مخوان (مثنوی :۴ ۲۳۰۰)

۱- میزان الحکمه :۶ ۳۹۶ ــ ۴۰۷.

۲- میزان الحکمه :۶ ۴۱۵ ــ ۴۲۷.

۳- حارث محاسبی: لکل شیء جوهر و جوهر الانسان عقله و جوهر العقل توفیق الله؛ دفتر عقل و آیتعشق: ۲۶.

۴- سهروردی: اما العقل فهو لسان الدرج و ترجمان البصیره (عوارف المعارف: ۴۵۴.)

۵- رساله ی عقل و عشق: ۱۵.

گفت پیغمبر که هر که احمق است او عدوّ ماست، غول رهزن است (مثنوی :۴ ۱۹۴۶)

هر که او عاقل بود، او جان ماست روح روح و راح هم ریحان ماست (مثنوی :۴ ۱۹۴۷)

عقل را اندیشه یوم الدّین بود وین هوا پر حرص و حالی بین بود

امّا از دیگر سو، با مذمّت ها و تنقیص هایی نه چندان اندک نیز در آثار عارفان شاهدیم؛ چنان که آن را نامحرم، بوالفضول، ضعیف رأی، مغلوب، آلت ظنّ و مانند آن دانسته اند.

در شناخت جایگاه عقل و موارد مدح و ذمّ آن، راهی جز بررسی اقسام و تعاریف گوناگون و آنگاه نقش و موقعیّت آن در بعد عرفان نظری و عرفان عملی نیست.

عقل در نزد اندیشمندان اسلامی و عارفان

الف _ عقل نظری و عقل عملی

عقل نظری شناسنده ی حقایق اشیا و امور واقعی است (هست ها) و در اصطلاح به هستی های غیر مقدور در بشر تلقّی می گردد و عقل علمی شناسنده ی حسن و قبح و خیر و شرّ افعال و اشیاست (بایدها و نبایدها) و به هستی های مقدور بشر مربوط است.(۱)

ب _ عقل جزئی و عقل کلی

اشاره

این تقسیم بندی دو معنا و دو جنبه دارد :

ب _ ۱ _ به عنوان دو ساحت از ساحت های وجودی انسان

که عبارت اند از : ۱_نیروی اندیشه گر و حساب گر و استدلال کننده در انسان _که بدان عقل معاش نیز گویند_ و بشر به کمک آن، زندگی خویش را آباد و امور خود را محاسبه و

ص: ۱۶۳

۱- جرجانی در التعریفات، عقل را هم به «نور فی القلب یعرف الحق و الباطل» معنی کرده است و هم به«ما یعقل به حقائق الاشیاء» و از این رو می گوید: قیل محلّه الرأس و قیل محله القلب.

برنامه ریزی و علوم و صناعات و تمدّن را پایه ریزی و کامل می کنـد. ۲ــ عقل معاد ــ که با آن، آدمی فضیلت را شناخته و خواهان سعادت خویش است و سامان بخش مأوای نهایی.

سهروردی در عوارف المعارف گوید :(۱)

عقل بر دو نوع است یکی آن که در امر دنیایش بیناست ــ که از نور روح است ــ و دیگری آن که در امر آخرت بیناست و از نور هدایت است. عقل نخست در بعضی فرزندان آدم موجود است و عقل دوم تنها در موحّدان است.

مولانا نیز با توجّه به این دو عقل، نجات انسان را در داشتن هر دو دانسته است :

مر تو را عقلی است جزوی در نهان کامل العقلی بجو اندر جهان (مثنوی :۱ ۲۰۵۶)

جزو تو از کلّ او کلّی شود عقل تو بر نفس چون غُلّی شود (مثنوی :۱ ۲۰۵۷)

عقل جزوی عقل را بدنام کرد کام دنیا مرد را ناکام کرد (مثنوی :۵ ۴۶۳)

با دو عقل از بس بلاها وارهی پای خود بر اوج گردون ها نهی (مثنوی :۴ ۱۲۶۳)

ب ــ ۲ ــ به عنوان دو عالَم متفاوت از جهان های هستی

اوّلی همان نفس ناطقه و مُدرِک کلّیات در انسان است و دومی عالمی فراتر از عالم طبیعت و مثال و نفس(۲) .

یعنی عـالمی که در ذات و در افعال هر دو، مجرّد از مادّه و لوازم و آثار آن است. نخستین موجود صادر شـده از حق، از همین عالم بوده (اول ما خلق الله) و تا وصول

۱- عوارف المعارف: ۴۵۶ ؛ هم چنین گفته انـد: عقـل دو قسم است، یکی عقل معاش ــ که محلّ آن سـراست ــ و دیگر ــ که محلّ آن دل است ــ عقل معاد ؛ ر.ک: فرهنگ اصطلاحات عرفانی (به نقل از اسرارالتوحید): ۳۳۶.

۲- جرجـانی در ذکر معنـای عقل، بـدین وجه اشاره دارد و می گویـد: جوهر مجرد عن الماده فی ذاته مقارن لها فی فعله و هی النفس الناطقه (التعریفات: ۶۵).

به عالم نفس و مثال و طبع، عقول دیگری نیز واسطه گشته است، چنان که مولانا گوید :

کل عالم صورت عقل کل است کاوست بابای هر آنک اهل قل است (مثنوی :۴ ۳۲۵۸)

باز غیر عقل و جان آدمی هست جانی در ولی آن دمی (مثنوی :۴ ۴۰۹)

غیر از عقل تو حق را عقلهاست که بدان تدبیر اسباب شماست

عزیزالدّین نسفی در مقصد اقصی هر دو معنای ذکر شده را در این عبارت ادغام کرده است :(۱)

این نفس ناطقه را هم عقل می گویند و این عقل است که از معرفت خدای بی بهره و بی نصیب است و این عقل است که پادشاه روی زمین است و این عقل است که بر روی زمین، آب ها روان کند و مزرعه ها ساز دهد و... مانند این بسیار می کند و این عقل معاش را در منازل السایرین، در منزل هفتم، به شرح تقریر کرده ام و آن عقل را که رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده است: «العقل نور فی القلب یفرق به بین الحق و الباطل» آن عقل دیگر است؛ کار آن عقل دارد، این عقل، عمارت جان و دل می کند و عقل معاش عمارت آب و گل می کند و آدمیان تا به روح انسانی نرسند، به این عقل ــ که حضرت رسول فرموده است ــ نرسند و روح انسانی را روح اضافی گویند از جهت آن که خدای تعالی روح انسان را به خود اضافت کرد... روح اضافی اسامی بسیار دارد: عقل اوّل و قلم اعلی و روح اعظم و روح محمّدی و مانند این.

۱- مقصد اقصی: ۲۶۳.

ج ـ عقل فطری و عقل کسبی

ج ـ عقل فطری و عقل کسبی[1] : از نخستین تبیین های میان عقل در احادیث

اسلامی سخن امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه[2] است که عقل را به مطبوع و مسموع

تقسیم کرده و اصالت را به عقل مطبوع (سرشتی ـ درونی و فطری) داده است. عقل فطری یا مطبوع همان فطرتِ شناختی و ودیعت الهی در قالب علوم غیر اکتسابی و غیر حصولی است که با جان انسان آمیخته و زمینه ساز کسب شهود حقایق می باشد. عقل کسبی عقل مبتنی بر تجربه و ابزارهای شناختی و مفهوم و تصوّر و تصدیق و استدلال است. مولانا در این باره گوید :

عقل دو عقل است اول مکسبی که درآموزی چو در مکتب صبی

از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر از معانی در علوم خوب و بکر

عقل تو افزون شود بر دیگران لیک تو باشی ز حفظ آن گران (م.د : ۴ ب ۱۹۶۱ ـ ۱۹۵۹)

عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمه ی آن در میان جان بود (همان، ب ۱۹۶۳)

د ـ عقل منوّر و عقل غیر منوّر

اشاره

عقل نخست عقلی است که با تأیید الهی به قوّه ی قدسیّه ی حدسیّه دست یافته و به مرزهای شهود رسیده و عقل دام عقل محصور مانده در مرزهای تصوّری و تصدیقی و استدلال های غایبانه گرفتار آمده و درنتیجه نسبت به ماورای مفاهیم، به حیرت مبتلاست.

سهروردی عقل نخست را عقل ایمان می داند که در قلب است و لسان روح و ترجمان دل است. در ضمن می افزاید:

۱- تفکیک میان عقل فطری (یا کلّی) و عقل اکتسابی (جزئی) در فرهنگ های مختلف سابقه دارد در آیینهندو به صورت تمایز میان منس و بودی، در قرون وسطای غرب در قالب تفاوت بین ریزن واینتلکتوس.

۲- نهج البلاغه، قصار الحکم: ۳۳۸ ؛ بحارالأنوار :۷۸ ۹.

در واقع بشر یک عقل دارد، امّا اگر این عقل راه مستقیم پیماید و اعتدال ورزد و با بصیرت توأم گردد، عقل ایمان و عقل منوّر به نور شرع می گردد که بـدین سان روح چنین عقلی به نور شـرع منوّر می شود و بر عالم ملکوت ــ که باطن کائنات است ــ مطّلع می گردد و در غیر این صورت، چنان که بر صرف عقل ــ بدون تأیید از جانب شرع ــ جمود ورزد، فقط به علوم کائنات (و عالم مُلک) دانا می گردد.(۱)

ابن عربی صاحبـان عقـل را به دو دسته تقسـیم می کنـد: ۱ ــ صـاحب عقـل عـادی و عرفی که به انحصـار معلومـات عقل در دسـتاوردهای فکری شـان قائل شـده و بـدان بسـنده کرده انـد و ایشان راهی برای نفوذ به عالم ورای طور عقل و دریافت امور فراعقلی ندارند. ۲ ــ صاحب عقل منوّر (بصیرت) که به عجز عقل و محدودیّت آن اقرار دارند و در نتیجه به طوری ورای طور عقل رهنمون می شوند و معارف و دستاوردهای عقلانی شان هم متلائم با وحی و شرع است(۲) و هم سازگار با

دریافت های قلب. به اعتقاد او همین گروه اخیرنـد که به مـدد «عقل منوّر» (متّصل به عقل کلّی) مسـتعدّ فرارفتن از طور عقل و وصول به معارف قلبی(۳) و عالم

مکاشـفه اند. سیّد حیدر آملی در بحثی در ارتباط شریعت و مراتبت و صورت، ضمن تقسیم علم به قشر (علم رسمی و ظاهری) لُبّ (علم باطن) و لبّ لبّ می گوید:

لبّ همان عقل منوّر به نور قدسـی است که از ظواهر اوهام و تخیّلات پیراسته شده و لبّ لب همان گوهر نور قدسی الهی است که مؤیّد عقل است در پیرایش از پوسته ها و ظواهر و نیز کمک آن در ادراک علوم متعالی ناشی از ادراکات قلبی.(۴)

۱- عوارف المعارف: ۴۵۷.

۲- مصالح و احکام شـرعی نیز به دیدگاه او علومی است فراتر از طور عقل. به بیان وی، عقول انبیا و اولیاءآن اخبار الهی (تنزّل یـافته) را پـذیرفته و ایمان آورده انـد؛ زیرا چنین می دیدنـد که تعلیم از پروردگارشان،در معرفت او، از تقلیـد افکارشان بهتر و اولی است. (فتوحات، چاپ چهار جلدی، :۱ ۲۸۹)

۳- فتوحات :۱ ۵۶.

۴- ر. ک: جامع الأسرار: ۳۵۳.

مولانا در این باب ضمن برابر نهادن عقل ایمانی (منوّر) با عقل جزئی می گوید :

عقل جزوی گاه چیده، گه نگون عقل کلی ایمن از ریب المنون (مثنوی :۳ ۱۱۴۵)

عقل ایمانی چو شحنه ی عادل است پاسبان و حاکم شهر دل است (مثنوی :۴ ۱۹۸۵)

بس نکو گفت آن رسول دل نواز ذرّه ای عقلت به از صوم و نماز (مثنوی :۵ ۴۵۶)

پس از بررسی اقسام عقل در نظر گاه عارفان، به بررسی جایگاه عقل در بینش عرفانی و موارد مدح و ذمّ آن در دو فصل می پردازیم. اجمال مطلب آن که عقل در اصطلاح عارفان، گاه در مقابل کشف و محلّ آن یعنی قلب مطرح می شود (در عرفان نظری) و گاه در مقابل عشق (در عرفان عملی).

از این رو بحث را در حیطه ی دو نوع عرفان مزبور، ادامه می دهیم :

الف _ عقل در عرفان نظری

اشاره

عرفان در بُعد نظری، به فلسفه و حکمت شبیه است؛ با این تفاوت که به تعبیر استاد مطهّری:

فلسفه در استدلال های خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می کند، امّا عرفان مبادی و اصول کشفی را مایه ی استدلال قرار می دهد و آنگاه آن ها را به زبان عقلی توضیح می دهد؛ یعنی عارف آن چه را که با دیده ی دل شهود کرده است با زبان عقل توضیح می دهد.(۱)

بر این اساس، عقل در تنظیم عرفان نظری عبارت است از اندیشه ها و بینش های مدوّن عرفانی که موضوع آن اسم ، صفت و فعل حق تعالی است.(۲) هم چنین یکی

از مهم ترین منابع شناختی، جهت تدوین عقاید و استدلال های عارفان نیز به حساب می آید؛ امّا چون اساسی ترین منبع معرفتی عارفان، قلب و کشف و شهود آن است، در اثنای این بحث، محدودیّت و نقصان عقل نیز مطرح می شود.

عقل و قلب در عرفان نظری، وجوه اشتراک و افتراق متعدّدی را واجد می باشند که تبیین عقل در عرفان نظری را شامل می شود: هم چنان که از حیث وجوه متشابه، دلیل مدح عقل و از جهت وجوه افتراق، دلیل مذمّت آن را نیز دریافت.

الف _ ۱ _ وجوه تشابه و ارتباط عقل و قلب (از دیدگاه عارفان)

الف _ ۱ _ ۱ _ وجوه تشابه عقل و قلب

الف _ ۱ _ ۱ _ ۱ _ هر دو جزئی از ساحت وجودی انسان اند: اگر ساحت های اساسی وجود

۱- کلّیّات علوم اسلامی: ۷۶ _ ۷۷.

۲- قیصری پیرامون عرفان می گوید: هو العلم بالله سبحانه من حیث اسمائه و صفاته و مظاهره و احوال المبدأ و المعاد و بحقائق العالم و بکیفیهرجوعها الی حقیقه واحده... (رساله التوحید و النبوه و الولایه: ۷)

انسان را چنین بدانیم: ۱ــ معرفت ۲ــ اراده ۳ــ محبّت، عقل نظری و قلب دو منبع شناخت و ابزار معرفت اند، هرچند قلب نیز از شناخت، جایگاه اراده و اشتیاق و محبّت نیز هست.(۱)

الف ــ ۱ ــ ۱ ــ ۲ ــ از هردو با نام «جوهر اصلی انسان» یاد شده است: از قلب و عقل، هر دو به نام لطیفه ی الهی و جوهر ربّانی در انسان که اکمل انواع مخلوقات نام برده شده است، یاد می شود.

سخن نجم رازی در این باب چنین است :(۲)

پس چنان که شخص انسانی مُبنی است از ذات روح، محلّ هر صفتی از شخص انسان مُنبی است از آن صفت روح را، چنان که چشم محل بینایی است... دل به حقیقت، محلّ ظهور عقل آمد و مُنبی است از آن که روح موصوف است به صفت عقل، چه عقل دانش محض است... اشارت (انّی جاعل فی الارض

ص: ۱۶۹

۱- ابن عربی معارف کشفی و نقلی را از سنخی می داند که از راه اراده (و اشتیاق) و محبّت حاصلمی شوند. (فتوحات ۲: ۵۲۱).

۲- رساله ی عقل و عشق: ۱۵ و ۱۶.

خلیفه) بدین معنی است.

الف ـ ۱ ـ ۱ ـ ۳ ـ هر دو ذومراتب و دارای درجات اند: صاحبان خرد و اهل دل درجاتی گوناگون دارند که اهل هر درجه ی والاـتر، واجد معارف درجات پایین ترند. پس صاحب کشف اعظم (مکاشفه عالم لاهوت) نسبت به صاحب کشف در عوالم مادون، دارای احاطه و اولویّت است.(۱)

الف ـ ۱ ـ ۱ ـ ۴ ـ هر دو حیرت زایی و حیرت زدایی دارند: عقل به نشانه ی قوّه ی آگاهی بخش و طالب معرفت، به طبع خواستار حیرت زدایی و رفع ابهام از متعلّق آگاهی (معلوم) خودش است، امّا هنگامی که به بن بست ها و مرزهای محدود ادراکی خویش برخورد، دچار حیرت می شود. درک قلبی نیز هرچند به نوبه ی خود واجد وضوح و یقینی بودن است، امّا به اعتراف عارفان در مراتب عالیه، حیرتی خاص نیز بر آن عارض می شود. البتّه نوع آن حیرت ممدوح با حیرت مذموم عقل، متفاوت است. بر این اساس، هرچند عقل و قلب در پی حیرت زدایی اند، امّا حیرت زا نیز می باشند.(۲)

الف ـ ۱ ـ ۲ ـ وجوه ارتباط عقل و قلب

الف ـ ۱ ـ ۲ ـ ۱ ـ ارتباط ظهور و بطون : این وجه از وجوه، هم امتیاز عقل و قلب است، هم از وجوه ارتباط آن دو. بر این اساس، نوعی تکمیل گری بین این دو و راه

۱- ر.ک: سخنان حکیم ترمذی (دفتر عقل و آیت عشق: ۲۲).

۲- این را نیز بر حسب استنباط برخی محقّقان متأخّر، به موارد فوق می افزائیم که: هر دو منشأ نوعی سیر و سلوک اند و بین اهل نظر معروف است که منشأ تصوّف قلب است، امّا برخیمحقّقان به نوعی تصوّف عقلی در بین فلاسفه و عارفان، به خصوص در قرون سوم و چهارم هجری(چونان تصوّف فارابی، ابن سینا، عامری، حارث محاسبی، حکیم ترمذی و...) اشاره کرده اند که در آن،ذکر و تفکّر همواره هم سو و همراه خواهند بود.دکتر ابراهیمی دینانی با اشاره به شیوه ی زیست فارابی چنین می گوید :فارابی کوشید که از طریق فکر و ذکر و تأمّل و تفکّر به عقل فعّال اتّصال پیدا کند و با اتّصال به عقل فعّال ازاشراقات و افاضات آن به شهود حقایق دست یابد. ایشان کیوان قزوینی (مؤلّف کتاب عرفان نامه) را نیز از قائلان به دو نوع تصوّف روحی و تصوّف عقلیبرشمرده اند. (دفتر عقل و آیت عشق: ۱۰۶ ـ ۱۰۷)

معرفتی تعریف می گردد؛ چنان که دیدیم نجم رازی چنین می گوید:

قلب محلّ ظهور عقل است و نور عقل قابل شعله ی فروزان عشق.(۱)

وی هم چنین نسبت عقل به قلب را مانند چشم به نفس دانسته است که نبود عقل به ناتوانی قلب در ادراکاتش می انجامد.(۲)

چه بسا سخن سیّد حیدر آملی شرح کلام نجم رازی باشد. آملی «عقل» را جنبه ی برتر وجود انسانی و آن را مظهر اسمای لطفی (جمالی) می دانست. و «نفس» را مظهر اسمای قهری (جلالی). قلب را _که تقلّب و تحوّل در همه ی اطوار دارد_ مظهر همه ی اسما و صفات و کمالات حق می داند که رویی به عقل و روح دارد و رویی به نفس و جسد. او می گوید:

هرگاه که قلب به جانب عقل متمایل شد، از اصحاب یمین می شود و آنگاه که به جانب نفس گرایید از اصحاب شمال.(۳)

الف _ ۱ _ ۲ _ ۲ _ مقام تفکّر: از وجوه ارتباط عقل و قلب (به معنی سیر و سلوک قلبی) «مقام تفکّر» است که عارفان از آن به نام یکی از مقامات مطرح در بدایات سلوک ذکر کرده و با لحاظ برخی قیود و اوصاف، حلقه ی اتّصال روشن فلاسفه و عارفان محسوب می شود. خواجه عبدالله انصاری که تفکّر را منزل پنجم از بدایات دانسته و آن را پژوهندگی بصیرت در دریافتن مطلوب معرفی می کند(۴) ، شرط تفکّر

صحیح را رهایی از قید شهوت و تأمّل نیکو در مبادی نعمت ها و نیز پذیرا بودن عقل و دل انسان نسبت به اشارت ها دانسته است. ابن سینا نیز در فصول عرفانی (نمط نهم) اشارات، فکر لطیف را در کنار عشق عفیف، از عوامل مددرسان به

ص: ۱۷۱

۱- عقل و عشق: ۱۵.

۲- عقل و عشق: ۱۶.

۳- جامع الأسرار: ۱۳۷ _ ۱۳۸.

۴- منازل السائرین: ۳۴ و ۳۵. وی در همان جا، تفکّر در ذات و در عین توحید را ناصحیح (صد میدان :۳۲) و از سنخ تفکّر حرام دانسته و تفکّر در لطایف صنع الهی را موجب آبیاری کشت حکمت و در[کتاب] صد میدان مستحبّ و تفکّر در معانی اعمال و احوال و تصحیح کار خویش را باعث آسانپیمودن راه حقیقت و در [کتاب] صد میدان از سنخ شکر واجب دانسته است. (صد میدان: ۳۳).

سالک راه حق، جهت تلطیف سرّ وی دانسته و عبادتِ همراه با تفکّر را نیز موجب مطیع نمودن نفس امّاره تلقی کرده است.(۱)

الف _ ۲ _ تمایزات عقل و قلب

اشاره

موارد ذیل از وجوه تمایز بین معرفت و آگاهی های عقل و قلب است :

الف _ ۲ _ ۱ _ محدودیّت عقل و نامحدودی قلب

عقل محدود است و مقیّد و عارفان آن را هم خانواده و هم معنی عقال (پای بند) دانسته اند به گفته ی حافظ :

گرد دیوانگان عشق مگرد که به عقل عقیله مشهوری (دیوان، تصحیح قزوینی _ غزل ۴۵۳)

چه این که فعّالیّت ادراکی آن در حیطه ی تصوّر و تصدیق و امور تصوّرپذیر قابل ادراک تصوّری است و این قالب مشخّص کننده ی محدوده ی ادراک عقل است؛ از این روست که گفته اند: عقل تا عالم جبروت راه دارد، نه فوق آن (عالم لاهوت).(۲)

هم چنین برخی دیگر از عارفان، علم به خداوند را در علم و عقل و فلسفه ی علم سلبی دانسته اند (از راه مفاهیم سلبی) به خلاف علم عارفان که ایجابی است.(۳)

ویژگی دیگر از این حیث را نیز این دانسته اند که قلب، قابلیّت دگرگونی بی نهایت و متنوّع دارد (با تجلّیات غیر مکرّر حق) و به تعبیر ابن عربی از این جنبه نامحدود است(۴) . وی می گوید:

قلب از آن جهت قلب نامیده شده که دائم در بین تجلیّات گوناگون در تقلّب و تحوّل است. و ثابت و محدود باقی نمی ماند، برخلاف عقل که عِقال است و قید.

۱- شرح الاشارات :۳ ۳۸۰.

۲- ر.ک: مرصاد العباد: ۱۱۴ _ ۱۱۷.

۳- فتوحات :۲ ۹۴ و ۹۵.

۴- فتوحات :۱ ۴۱.

او می گویـد تـذکّر به معـارف الهی نیز بـا توجّه به آیه ی شـریفه: «إنَّ فی ذلـک لَـذِکری لِمن کان له قَلبٌ» (ق: ۳۶). در مورد کسی حاصل می شود که از طریق مشاهده و تجلّی، حقیقت را دریابد.

الف ـ ۲ ـ ۲ ـ غایبانه بودن عقل و حضوری بودن قلب

در مقابل بینش و شـهود قلبی ـ که مشتمل بر علم حضوری و به نحو بالمعاینه است و نوعی رؤیت و دیدار تلقّی می شود (عین الیقین) ـ ادراک عقلی حتّی در عالی ترین حالت (علم الیقین)، غایبانه و از طریق واسـطه ها (پرده و حجاب تصوّرات) صورت می پـذیرد. مولانـا از این خصوصیّت به حرکت بـا عصـا تعبیر کرده است که البتّه در غیاب چشم، قابل توجیه و توصـیه نیز می باشد:

چشم اگر داری تو کورانه میا ورنداری چشم، دست آور عصا

آن عصای حزم و استدلال را چون نداری دید، می کن پیشوا (مثنوی :۳ ۷ ـ ۲۷۶)

الف ـ ۲ ـ ۳ ـ شیء وارگیِ مدرکات عقل

آن چه موضوع ادراک عقل واقع می شود به نام یک شـی مطرح است و بر این اساس، در ادراک مدرک یا آن چه از مدرک به او نزدیک تر است، گویی ویژگی اصلی (شخص واری و زنده بودن) فوت می شود، به خلاف ادراک قلبی که قلب در آن، نه تنها منشأ معرفت است، بلکه توأم با شـدّت و عواطف و محبّت نیز هست. و بـدین سبب در جریان تجربه ی درونی خویش، مشارکت زنده در متعلّق آگاهی اش دارد. شمس در این باب، خدای عارفان را چنین توصیف می کند:

خدای زنده داریم تا چه کنیم خدایِ مرده را. المعنی هو الله(۱)

۱- مقالات شمس :۲ ۶۷ ؛ ر.ک: همان، ۳۷.

الف _ ۲ _ ۴ _ راهیابی شبهه در عقل و قطعیّت و وضوح در معارف قلبی

ابن عربی پس از ذکر دو طریق کشف و عقل و توصیف طایفه نخست به این که کسانی هستند که امور را از راه ذوق یا تجلّی الهی بدون انکشاف دلیل درمی یابند، در توضیح راه دوم می گوید:

طریق فکر و استدلال با برهان عقلی، دون طریق کشف است؛ زیرا گاهی به دلیل اهل نظر، شبهه ای عارض می شود و دلیل را قدح می کند که در این صورت، در رفع آن ها و بحث از وجه حق، به تکلّف می افتد.(۱)

مولانا در این باب گوید :

عقل جزوی آلت وهم است و ظن زان که در ظلمات، او را شد وطن

الف _ ۲ _ ۵ _ وابستگی و تقلید عقل و استقلال قلب

ابن عربی از ویژگی های عقل و ادراکات عقلی را مقلّد بودن و وابسته بودن آن به دیگر منابع معرفتی مانند حسّ می داند. او بر نقش دوگانه ی عقل _که دو حکم متفاوت را نیز در پی دارد_ تأکید می ورزد و می گوید: عقل از جنبه ی «فعل» متناهی است و از جنبه ی قبول، نامتناهی. مقصود وی، تفاوت نهادن میان عقل به نشانه ی ابزار شناخت و عقل به مثابه ی منبعِ شناخت است که وی آن را در معنای اخیر «فکر» می نامد.

او می گوید: عقل در مقام فعّالیّت (یا فکر) بُردِ محدود و قلمرو معیّن دارد که درک بیش از آن، او را مقدور نیست و خود آن نیز به این عجز، در شرایطی اقرار دارد.

به هرحال عقل یا فکر در این معنی در کنار حسّ و شهود و وحی، یکی از منابع شناخت آدمی است، امّا عقل در مقام قبول (پذیرش از منبعی دیگر مانند حسّ یا قلب یا وحی) حدّ و مرزی ندارد و از هر منبع موثّق دیگری توان دریافت اطّلاعات را می گیرد و مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهد. عقل در این وجه، مقلّد و

۱- فتوحات :۱ ۳۱۹.

مصرف کننده است.(۱) او پس از بیان مطلب مزبور در انتقاد از برخی صاحبان عقول

و بعضی فلاسفه می افزاید:

تعجّب است از آن ها که حاضرند عقل را مقلّد یا مصرف کننده ی حواسّ پنج گانه بدانند و معلومات خود را از آن طریق، دریافت کنند. امّا حاضر نیستند عقل را مقلّد و مصرف کننده ی وحی و شرع یا دریافت های قلبی قرار دهند؛ حال آن که مصونیّت از خطا، در این دو مورد بیش تر است.(۲)

الف _ ۲ _ ۶ _ کسبی بودن عقل و وهبی بودن علم قلب

علوم عقلی چه در ناحیه ی مبادی و پیش دانسته ها و چه در روش یا ابزار کسب، مبتنی بر سلسله اسباب، حدود وسط و میانجی ها می باشند؛ امّا علوم قلبی در اصطلاح، لدنّی یا وهْبی (موهوب) و غیر متوقّف بر سلسله اسباب (یا دست کم اسباب ظاهری)اند.

۱- او در این باب می گوید ممکن است عقل امری را به اقتضای فکرش (حتّی) محال بداند ولی آن ازناحیه ی نسبت الهی، محال نباشد. (فتوحات :۱ ۴۱ ؛ مجموعه ی رسائل ابن العربی: ۳ ؛ رساله ی شیخبه فخررازی). مولانا نیز مقلّد و مصرف کننده ی بدون عقل (عقل جزوی و عقل تحصیلی) را چنینتبیین می کند که در عقل جزوی اکتسابی :عقل تحصیلی مثال جوی ها کان رود در خانه ها از کوی ها راه آبش بسته شد، شد بینوااز درون خویشتن جو چشمه را (مثنوی :۴ ۷ _ ۱۹۶۶) امّا در عقل غیر اکتسابی :چون ز سینه، آب دانش جوش کرد نه شود گنده نه دیرینه نه زردگرد ره نبعش بود بسته چه غم کوهمی جوشد زخانه دمبدم (مثنوی :۴ ۵ _ ۱۹۶۴)

۲- فتوحات :۱ ۲۸۸ و ۲۸۹. وجه مصونیّت از خطا در این دو مورد، در اتّکای این دو منبع به علمحضوری است. در این باب مولانا چنین می گوید :عقلِ جزوی عقل استخراج نیست؛جز پذیرای فن و محتاج نیست!قابل تعلیم و فهم است این خرد،لیک، صاحبْ وحی تعلیمش دهد (مثنوی :۴ ۵ _ ۱۲۹۴)

ابن عربی در این مورد، مسلکی خاص دارد. وی نه تنها علوم ظاهری حاصل از اسباب ظاهری، (مؤدّیات عقل کسبی) بلکه علوم باطنی حاصل از اسباب باطنی، مانند علوم حاصل شده از راه تقوی (مؤدّیات عقل فطری) را نیز کسبی می داند. وی از تفکّر و تقوی به نام دو طریق کسب علم یاد می کند و علوم وهبی را علومی می داند که بی واسطه از ناحیه ی حق، افاضه شده و در پیدایش آن تحمّل و قصد وجهدی نداشته است، نظیر نبوات و علوم انبیا.(۱)

موارد مذمّت عقل

اشاره

در این جا، به سه مورد از موارد مذمّت عقل _که برخاسته از وجوه تمایز مزبور است _ می پردازیم :

اوّل: عقل مدّعی انحصار

عارفان معتقدند آن جا که عقل ادّعای انحصار طریق معرفت کند و خود را یگانه ابزار دستیابی به حقیقت بداند، دعوایی گزاف ادّعا کرده و از این جا بین عقل و عشق و حیطه ی دریافت آن دو تقابل می افتد.

عقل در حالت مزبور، چه بسا به انکار آن چه بدان دست نیافته (یا در اصل دست نیافتنی و فراعقلی باشد) بپردازد که مرتکب نوعی از مغالطه ی ایهام انعکاس (یا دلالت ندیدن و نیافتن بر نبودن) شود.(۲)

کشف این نزد عقل کارافزا شود بندگی کن تا تو را پیدا شود

بند معقولات آمد فلسفی شهسوار عقل عقل آمد صفی

مولانا در این باب با ذکر مثالی گوید :

نطق آب و نطق خاک و نطق گل هست محسوس حواس اهل دل

۱- فتوحات، چاپ عثمان یحیی :۴ ۱۲۰ و ۱۲۱.

۲- فتوحات، چاپ عثمان یحیی:۲ ۱۱۴.

فلسفی کو منکر حنانه است از حواس اولیا بیگانه است(۱) (مثنوی :۶ ۵ ـــ ۳۲۸۴)

عقل در این وضعیت، به جای نزدیک شدن به مقصود کمالی و معرفتی خویش، از آن دورتر می شود. مولانا در داستان تیرانداز خواب نما شده (برای یافتن گنج)، و تطبیق آن با فیلسوفان منکرِ هر چیز غیر از عقل، می گوید :

ای کمان و تیرها برساخته صید نزدیک و تو دور انداخته

هر که دور اندازتر، او دورتر وز چنین گنج است او مهجورتر

فلسفی خود را ز اندیشه بکشت گو بدو کورا سوی گنج است پشت

گو بدو چندانک افزون می دود از مراد دل جداتر می شود (مثنوی :۶ ۲۳۵۸ ـــ ۲۳۵۴)

دوم: اکتفا به عقل از کشف یا پس از حصول کشف

از موارد خدمت عقل نزد عارفان، آن جاست که عقل در حیطه ی فرا عقلی، دخالت و قضاوت کند؛ همان طور که با چشم حسّی نمی شود از معقولات و اوصاف جنس و عقل خبر داد، با ابزار عقل نیز نمی شود از قلمروهای مختصّ به قلب و رایت شهودی خبر داد. به تعبیر حافظ :

۱- در جایی دیگر با توبیخ منکران غیب از متفلسفان گوید : با عصا، کوران اگر ره دیده اند در پناه خلق، روشن دیده اندگرنه بینایان بدندی و شهان جمله کوران خود بمردندی عیان گر نکردی رحمت و افضالشان در شکستی چوب استدلالشان این عصا چه بود قیاسات دلیل آن عصا که دادشان بینا جلیل او عصاتان داد تا پیش آمدید آن عصا از خشم هم بر وی زدید

عاقلان نقطه ی پرگار وجودند ولی عشق داند که در این دایره سرگردانند

(دیوان تصحیح قزوینی ــ غزل ۱۹۳)

* * *

در کارخانه ای که ره عقل و فضل نیست فهم ضعیف رأی فضولی چرا کند

ما را که درد عشق و بلای خمار کشت یا وصل دوست یا می صافی دوا کند (همان غزل ۱۸۶)

و به تعبیر مولانا در چنین حیطه هایی، عقل فلسفی مانند پایی چوبین و لغزان است که بخواهد در ریگ زاری قدم زند. پس می گوید :

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود (مثنوی :۱ ۲۱۳۲)

هم چنین است هنگامی که شخص در مرتبه ی عیان (شهود و عین الیقین) باشد یا در آن مرحله ی متعالی قرار گیرد، امّا از خورشید شهود، به سایه ی ابهامِ آینه ی استدلال و قیاس پناه برد.(۱)

امّا «خبر» عقل را جایگزین «مشاهده» قلب کند. در این وضعیّت ــ که نوعی عقب گرد (از عین الیقین به علم الیقین) محسوب می شود ــ تمسّک به عقل، مذموم عارفان تلقّی می گردد. به تعبیر مولانا :

جز به مصنوعی ندیدی صانعی بر قیاس اقترانی قانعی

۱- مولانا نخستین مرتکب این شیوه ی نادرست را ابلیس دانسته است و می سراید :اول آنکس کاین قیاسک ها نمودپیش انوار خدا، ابلیس بوداین قیاسات و تحری روز ابر یا به شب مرقلبه را کرده است حبرلیک با خورشید و کعبه پیش رو این قیاس و این تحری را مجو کعبه نادیده مکن روی و متاباز قیاس و الله اعلم بالصواب.

می فزاید در وسایط فلسفی از دلایل باز برعکسش صفی

گر دخان او را دلیل آتش است بی دخان ما را در آن آتش خوش است (مثنوی :۵ ۵۷۱ _ ۵۶۸)

* * *

آن که او این نور را بینا بود شرح او کی کار بوسینا بود

چون شدی بر بام های آسمان سرد باشد جست و جوی نردبان

سوم: مقهوریّت عقل در برابر خیال

عارفان از مهم ترین موانع سیر و سلوک و شناخت حقیقت را «خیال» و سلطه ی آن می دانند و معتقدند بسیاری از عبادات و ریاضات برای مهار خیال و نفی اوهام و رهایی از جزئیات عالم صورت، وضع شده اند؛ از این رو اگر عقل _که شأن آن درک كلّیات و فوق حسّ و خیال و وهم است _ ضعیف شود، مقهور قوّه ی خیال گشته و در اصابت به واقع، دچار خبط و خلل می شود. مولانا در این باب غالب عقول را منقاد خیال می داند و می گوید :

غرق گشته عقل های چون جبال در ضلال وهم و گرداب خیال

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن زان که در ظلمات شد او را وطن (مثنوی :۳ ۱۵۵۸)

او هم چنین فیلسوفان یا فیلسوف نمایانی را که به انکار غیب و ماورای افق دریافت خویش پرداخته اند، دچار خیال زدگی می داند و آن ها را از حقیقت نهایی یعنی وصال حقّ و وصول به حقّ الیقین محروم می داند:

قبله ی عارف بود نور وصال قبله ی عقل مفلسف شد خیال

مقایسه معرفت عقلی و قلبی

ابن عربی محصول نظر فکری را «علم العقل» نام می نهد (مانند اثبات اصل بهشت و جهنّم) و محصول ذوق و چشیدن معارف را «علم الأحوال» (مانند چشیدن چشمه ی بهشت در کشف مثالی) و محصول دریافت موهبت های رحمانی از طریق روح القُدُس را ـ که مختصّ ولیّ و نبیّ است ـ «علم الأسرار» (مانند یافتن وحدت وجود و اعتقاد به آن). مفاد علم الأسرار خود بر دو قسم است: یا به واسطه ی عقل درک می شود (مانند اعتقاد به آخرت) یا آن که عقل را بدان راهی نیست و تنها با کشف به دست می آید (مانند احوال پس از مرگ) که در این صورت؛ یا: (الف) به علم الأحوال راجع می شود، امّا به صورت یقینی تر و اشرف، یا: (ب) به علم اخبار (نقل و وحی) که حاصل اخبار معصوم از عوالم غیب است (مانند آن چه فرد به عقل یا کشف نیافته و از طریق وحی، بدان معتقد است.)(۱)

او علومی را که مختصّ به عارفان و محلّ آن در قلب ایشان است، «علم الأختصاص» (دانش انحصاری اهل حق) و اساس آن را هفت مسأله می داند که اگر کسی بدان آگاهی یابد، شناسایی حقایق بر او سهل می گردد؛ آن مسائل عبارت اند از :

۱ـ معرفت اسمای الهی ۲ـ معرفت تجلّیات حق ۳ـ معرفت خطاب حق تعالی که به زبان شرایع آورده شده است (در باب متشابهات و صفات تشبیهی حق) ۴ـمعرفت کمال وجود و نقص آن (علم به نظام احسن و این که حتّی نقایص ظاهری نیز حکایت از کمال دارد) ۵ـ معرفت انسان به حقیقت خویش ۶ ـ علل کشف خیالی و شناخت خیال متّصل و منفصل ۷ـ علم امراض و ادویه در سلوک عملی(۲) .

او در جای جای آثار خویش، به علوم ویژه ای اشاره می کند که حاصل دریافت های فراتر از عقل بوده و نصیب او گشته است. مانند: علم حروف، علم

۱- فتوحات :۱ ۳۱ و ۳۲.

۲- فتوحات :۱ ۳۱ و ۳۲.

موازین علم منازل صالحان، علم به سرّالقدر و...(1) .

ب ـ عقل و عشق در عرفان عملی

اشاره

تأکید اصلی در عرفان عملی، بر تغییر مبدأ میل در انسان است که خود، مقدمه ی دریافت نوعی فهم و معرفت است. از اساسی ترین راه های این تغییر مبـدأ میل، تحبّب و محبّت و وصول به مقام عشق است که در مقابل راه ریاضت، راهی نزدیک تر و در عین حال، خطرناک تر است. از ویژگی های عشق را آن شـمرده اند که با حساب های عقلی سازگار نیست. در این جا به پاره ای تمایزات بین عشق و عقل اشاره می شود :

تمایزات عشق و عقل در عرفان عملی

ب ـ 1) راه عقـل براسـاس بقـا و میل به حفظ هستی است (حافظ وضع فرد)؛ امّا راه عشق میل به فنای در معشوق و رهیـدن از قید هستی است.(2)

ب ـ 2) عقل در نهایت به ماهیّت اشیا پی خواهد برد، امّا عشق مدرک حقیقت اشیا ـچنان که هستند ـ می باشد.(3)

به علاوه برد عقل محدود است، به آن چه از آن مفهومی دارد؛ امّا برد عشق نامحدود است. به تعبیر مولانا:

عقل گوید شش جهت حدّ است و بیرون راه نیست عشق گوید راه هست و رفته ام من بارها (غزل 132)

ب ـ 3) عقل مایل به حساب گری و سودانگاری و آبادانی است؛ امّا عشق

1- فتوحات :1 190 ؛ همان، :2 63 ، 424.

2- نجم رازی گویـد: ضـدّیّت عقـل و عشـق این جـا محقّق می شود که بازدانـد که عقـل قهرمـان آبـادانی دو عالمجسـمانی و روحانی است و عشق، آتشی خرمن سوز و وجود برانداز این دو عالم است. (رساله ی عقلو عشق: 24)

3- نجم رازی گویـد: مـا بـدین عقـل که ضـدّ عشق می خوانیمش عقل انسانی می خواهیم که... مـدرک ماهیّتاشـیا می شود... کمـالیّت عقـل آن است که مـدرک مثال ماهیّت اشـیای لا کماهی نه مـدرک حقیقت اشـیاشود کماهی.... همان، 30 ؛ مرصاد العباد: 117 و 118.

ویران گر و فارغ از حساب و کتاب و جزئیات معاش.(۱) به تعبیر مولانا :

عشق را با پنج و با شش کار نیست مقصد او جز که جذب یار نیست

او در غزلیات شمس گوید :

عقل بازاری بدید و تاجری آغاز کرد عشق دیده زان سوی بازار او بازارها (غزل ۱۳۲)

ب _ ۴) عقل متوجّه نفع دنیوی یا حداکثر نفع دنیوی و اخروی است، امّا عشق بی اعتنا به دو عالم است.

ب _ ۵) عقل در بند آداب و رسوم و در پی یافتن راه سلامت است؛ امّا عشق فارغ از قیود و حدود و درنتیجه، معروض ملامت است.(۲) به تعبیر مولانا در

غزلیّات شمس :

مجلس ایثار و عقل سخت گیر صرفه اندر عاشقی باشد و با

عقل تا تدبیر و اندیشه کند رفته باشد عشق تا هفتم سما (غزل ۱۸۲)

ب _ ۶) عقل به خدای واجب الوجود یا محرّک یا فاعل و... پی می برد؛ امّا عشق انسان را به سوی خدای زنده (حیّ) و حاضر و محبوب انسان(۳) راه می برد. به تعبیر

مولانا :

عقل بفروش و هنر، حیرت بخر تا ز حیرت باریابی ای پسر

۱- عقـل را در ایـن جـا مجـال جولاـن نیست؛ زیرا که عقبه ی عـالم فنـاست و راه بر نیسـتی محض است و عقلرا سیر در عـالم بقاست... امّا عشق صفت آتش دارد و سیر او در عالم نیستی است. (عقل و عشق: ۲۴)

۲- عقل و عشق: ۸۹و ۹۰.

۳- عقل و عشق: ۸۹و ۹۰.

چون ببازی عقل در عشق صمد عشر امثالت دهد تا هفتصد (مثنوی :۵ ۳۲۳۴)

ب ـ ۷) شاید عقل تابع غرایز و مقهور قوای مادون خویش در انسان شود؛ امّا عشق دیگر تمایلات و غرایز قوا را تحت الشّعاع خویش قرار می دهد و انسان را تعالی می بخشد.(۱) به تعبیر مولانا :

چونکه عقل تو عقیله ی مردم است آن نه عقل آمد که مار و کژدم است (مثنوی :۱ ۲۳۳۳)

کشتن این کار عقل و هوش نیست شیر باطن سخره ی خرگوش نیست

ب ـ ۸) عقل، معلوم خویش را به سان «شیء» درمی یابد و عشق، محبوب را به سان «شخص».

ب ـ ۹) راه عقل راهی طولانی و تدریجی است و راه عشق راهی کوتاه و سریع (هرچند پرخطر)(۲) .

عقل تا تدبیر و اندیشه کند رفته باشد عشق تا هفتم سما(دیوان شمس غزل ۱۸۲)

ب ـ ۱۰) راه عقل راهی اکتسابی و علم حاصل از آن آوردنی و مسبّب به سبب عادی و کوْنی (= ما سوی الله) است؛ امّا راه عشق حاصل اعطای الهی و لطف و جذبه ی اوست و علم حاصل از آن آمدنی و لدنّی و ذوقی و موهبتی است.(۳)

ص: ۱۸۳

۱- عقل و عشق: ۸۹ و ۹۰.
۲- نسفی در رساله ی بیان عشق (مندرج در الأنسان الکامل: ۱۲۵) گوید: عشق براق سالکان و مرکب روندگان است؛ هرچه عقل به پنجاه سال اندوخته باشد، عشق در یک دم، آنجمله را بسوزاند و عاشق را پاک و صافی گرداند....
۳- ابن عربی درباره ی اهل کشف معتقد است که ایشان برخلاف اهل عقل، علمشان هبه ی الهی است.علم وهبی از سببی حاصل نمی شود... و علم به خدا از راه اراده (اشتیاق) و فتوح، مکاشفه است.(محی الدین بن عربی چهره ی برجسته ی عرفان اسلامی: ۱۶۶ ـ ۱۶۹.)

اندر این بحث ار خرد ره بین بدی فخررازی رازدار دین بدی

لیک چون من لم یذق لم یدر بود عقل و تخییلات او حیرت فزود (مثنوی :۵ ۶ _ ۴۱۴۵)

خواجه عبدالله انصاری در مکتوب عقل و عشق(۱) ، در قالب گفت و گوی عقل و

عشق تمایزات این دو را چنین می گوید (که موارد نه گانه ی زیر قابل درج است) :

عقلعشق

۱ _ سبب کمالات۱ _ نه در بند خیالات

۲ _ جامع معمور۲ _ پروانه ی دیوانه ی مخمور

۳_ شعله ی غنا۳ _ جرعه ی فنا

۴ _ بوستان سلامت۴ _ زندان ملامت

۵ _ سکندر آگاه ۵ _ قلندر درگاه

۶ _ صرّاف نقره ی خصال۶ _ مَحرم حرم وصال

۷ _ مدّعی تقوا۷ _ بی اعتنا به دعوا

۸ _ مهتر شهر وجود۸ _ برتر از بود و وجود

۹ _ عالِم به علم و بلاغت۹ _ از دو کوْن فراغت

۱۰ _ قاضی شریعت۱۰ _ متقاضی ودیعت

۱۱ _ مؤدّب راه۱۱ _ مقرّب درگاه

علی رغم این وجوه تمایز در کلام عارفان، میان عقل و عشق به نوعی ارتباط و هماهنگی برمی خوریم، همانند: هماهنگی درجات کمالی بین عقل و عشق؛ بدین معنی که هر اندازه نور عشق بیش تر باشد، نور عقل نیز بیش تر خواهد بود. هرچند عکس این معنا همیشه صادق نیست، این سخن مقدّمه ی این حکم است که این دو در نهایت واحدند و در عالی ترین درجات، اختلاف، رخت برمی بندد و به تعبیر

۱- ارکان عرفان: ۸۹ و ۹۰.

نجم رازی، عالی ترین درجه ی عشق و کامل ترین مرتبه ی عقل همانا وجود ختمی مرتبت ۶ است.(۱)

مولانا نیز در غزلی با التزام به دو واژه ی عقل و عشق، در غالب ابیات، مقایسه ای این چنین به دست داده است :

شدم ز «عشق» به جایی که عشق نیز نداند رسید کار به جایی که «عقل» خیره بماند

هزار ظلم رسیده ز «عقل» گشت رهیده چو عقل بسته شد اینجا بگو کی اش برهاند

دلا مگر که تو مستی؟ که دل به «عقل» ببستی که او نشست نباید تو را کجا بنشاند؟

متاع «عقل» نشانست و عشق روح فشانست که «عشق» وقت نظاره نثار جان بفشاند

هزار جان و دل و «عقل» گر به هم تو ببندی چو «عشق» با تو نباشد به روزنش نرساند(۲)

استنتاج

با توجّه به آن چه گفته شد، ممدوح یا مذموم بودن عقل در نزد عارفان، به میزان اشتراک و افتراق بین عقل و قلب از طرفی، و عقل و عشق از سوی دیگر است؛ توضیح آن که :

عقل در صورتی که ابزار شناسایی حقیقت «در حیطه ی خاصّ خویش» و بدون انکار «طور ورای طور عقل» عمل کند و مشروط به آن که مقهور غرایز و قوای مادون خویش نگردد و دستاوردهای قلب و روح و شرع را تخطئه نکند و نیز با دو قید تحقیقی بودن و تنوّر به نور شرع، ممدوح است. امّا در موارد ذیل، به ترتیب در دو

۱- عقل و عشق: ۳۳.

۲- غزلیّات شمس، غزل ۹۰۵.

عرصه ی عرفان نظری و عرفان عملی، در نزد عرفا مذموم تلقی می گردد :

الف _ در حیطه ی عرفان نظری :

۱ _ در قید جزئیات و امور مقیّد و محدود بودن

۲ _ در قید ظواهر بودن

۳ _ مقیّد و متعیّن به اسباب بودن

۴ _ مقلّد بودن

۵ _ در ابهام و حیرت ماندن

ب _ در حیطه ی عرفان عملی

۱ _ در معرض تبعیّت از غرایز و مقهور وهم یا قوای طبیعی و حیوانی بودن.

۲ _ مقیّد به امور زودگذر و فانی و جزئی و نیز مصالح این جهانی شدن.

۳ _ حساب گر و سودانگار شدن.

۴ _ ابزارانگارانه و برخورد شیءوار و بدون عواطف با ماسوای خویش داشتن.

ص: ۱۸۶

فهرست منابع

ــ امام علی (علیه السلام). نهج البلاغه. تحقیق: صبحی الصالح. بیروت: افست ایران. مرکز البحوث الاسلامیه.

ــ آملی، سید حیدر. جامع الاسرار. تحقیق: عثمان یحیی. انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

ــ ابراهیمی دینانی، غلامحسین. دفتر عشق و آیت عقل. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰.

ــ ابن سینا، حسین بن عبدالله. اشارات (شرح الطوسی). تهران: مطبعه ی حیدری، ۱۴۰۳.

ــ ابن عربی، محی الدین. الفتوحات المکیه (۴ جلد). بیروت: افست طبع قاهره، دار احیاء، بی تا.

ــ ـــــــــــــــــ. الفتوحات المکیه (۱۴ جلد). تحقیق: عثمان یحیی. بیروت : افست طبع قاهره.

ــ ـــــــــــــــــ. مجموعه رسائل ابن العربی. بیروت: افست طبع هند. داراحیاء التراث العربی، بی تا.

ــ انصاری هروی،عبدالله.صد میدان.تصحیح:انصاری.تهران:طهوری،۱۳۵۸.

ــ ـــــــــــــــــ. مکتوب عقل و عشق. تهران: انتشارات نور فاطمه (س)، ۱۳۶۱.

ــ ـــــــــــــــــ. منازل السائرین. تصحیح فرهادی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.

ــ بلخی رومی، مولانا جلال الدین. مثنوی معنوی. تحقیق: سروش. تهران : انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۸.

ـــ ـــــــــــــــ. غزلیات شمس. تصحیح: محمّد عباسی. تهران: نشر طلوع، ۱۳۵۸.

ـــ جرجانی، سید شریف. التعریفات. تهران: انتشارات ناصرخسرو، بی تا.

ـــ رازی، نجم الدین. رساله عقل و عشق. (مندرج در ارکان عرفان) تهران : انتشارات نور فاطمه (س)، ۱۳۶۱ .

ـــ ـــــــــــــــ. مرصاد العباد. تحقیق: دکتر امین ریاحی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

ـــ سجادی، سید جعفر. فرهنگ اصطلاحات عرفانی. تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۶۲.

ـــ سهروردی، عبدالقاهر. عوارف المعارف. بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۹۸۳.

ـــ طباطبایی، سید محمّد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن (۲۰ جلد). ایران : افست طبع بیروت، بی تا.

ـــ غزالی، محمد. احیاء علوم الدین (۸ جلد). بیروت: الکتاب العربی، بی تا.

ـــ فیض کاشانی، محسن. المحجه البیضاء (۸ جلد). تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۴ ق.

ـــ کلینی، محمد. اصول کافی (۲ جلد). تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران : انتشارات اسلامیه، ۱۳۶۲.

ـــ مجلسی، محمد باقر. بحارالانوار. بیروت: داراحیاء التراث العربی. افست از طبع ایران، بی تا.

ـــ محمدی ری شهری، محمد. میزان الحکمه (۱۰ جلد). قم: انتشارات دفتر تبلیغ اسلامی، ۱۳۶۳ ـــ ۱۳۶۲.

ـــ نسفی، عزیزالدین. الانسان الکامل. تحقیق: هانری کربن. انتشارات طهوری، ۱۳۶۲.

ـــ ـــــــــــــــ. مقصد اقصی. به تصحیح حامد ربانی. تهران: کتابخانه علمیه حامدی، بی تا.

ص: ۱۸۸

۷- عقل از نظر ملّاصدرا

اشاره

محمّدتقی فعّالی(۱)

حکمت متعالیه ـ که میراث دار حکمت های گذشته است ـ بر روی مبانی خاصّی استوار است که بدون شناخت عمیق آن ها نمی توان به دیدگاه متفاوت آن در مورد هر موضوع، از جمله موضوع عقل، پی برد؛ لذا باید ابتدا مبانی هستی شناختی و انسان شناختی را به اجمال بیان داشت و سپس به بررسی معنای عقل در حکمت متعالیه پرداخت.

ص: ۱۸۹

۱- محمّد تقی فعالی، متولد ۱۳۴۱ تهرانتحصیلات: فراگیری فقه و اصول (دوره سطح و خارج) نزد آیات عظام اشتهاردی، اعتمادی، وجدانی فخر،ستوده تهرانی و قافی یزدی، وحید خراسانی، شیخ جواد تبریزی، بهجت و مکارم شیرازی. فراگیریفلسفه و عرفان نزد آیات عظام جوادی آملی ، مصباح یزدی، حسن زاده آملی و انصاری شیرازی.شرکت در دوره ۶ ساله موسسه در راه حق شامل دروس علوم انسانی، زبان، فلسفه اسلامی و تفسیرموضوعی. شرکت در دوره تخصصی بنیاد فرهنگی باقرالعلوم (علیه السلام) در دو گروه فلسفه و تفسیر.کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی از تربیت مدرس قم (۱۳۷۴).دکتری عرفان اسلامی از دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات (۱۳۷۹).در حد پست دکتری دوره فشرده فلسفه تطبیقی دانشگاه مک گیل کانادا نزد پروفسور لکی، پروفسورابیلسون، پروفسور لندورت و پروفسور معین (۱۳۶۹).سطح ۴ (دکتری) فلسفه و کلام اسلامی حوزه علمیه قم (۱۳۷۶).تألیف ۱۱ عنوان کتاب در زمینه فلسفه و عرفان و انتشار بیش از ۸۴ عنوان مقاله در نشریات معتبر داخلی وارائه در همایش های علمی.تدریس در دانشگاه های آزاد اسلامی، شهید بهشتی، علامه طباطبایی دانشکده الهیات دانشگاه تهران ومفید در مقاطع گوناگون.

الف _ مبانی

مبانی هستی شناسانه

اصالت وجود

ملاصـدرا با قبول «اصالت وجود» و اعتقاد به تقدّم وجود بر ماهیّت، ترکیب وجود و ماهیّت در اشیا را نفی می کند. آن چه در خـارج است و حقیقت اشـیا را تشـکیل می دهـد و دارای آثـار است، وجود آن هـاست و ماهیّت فقط ظهور آن وجود در ذهن است(۱) . ماهیّت به این معنا، فقط وجودی تبعی دارد و از وجود حقیقی و

اصیل محروم است.

بـا قبول اصـالت وجود، تمام موجودات جهان، پیوسـتگی می یابنـد؛ در حالی که نظریه ی اصالت ماهیّت، جهانی را عرضه می کند که در آن، موجودات متباین، راهی برای ارتباط با هم ندارند. این مسأله بر تمام حوزه های فلسفه و الهیّات اثر می گذارد، زیرا شناخت موجودی که مباین با من است، یا غیرممکن است یا به غایت دشوار.

وحدت تشکیکی وجود

ملاصدرا در ابتدا و برای تعلیم و بحث، نظریه ی «وحدت تشکیکی وجود» را مطرح می کند. بر اساس این نظریه، وجود دارای سه مرتبه است :

۱. «وجود صرف» که هیچ قیدی ندارد و همان «هویّه غیبیّه» و «ذات احدیّه» است.

۲. «وجود منبسط» که قید آن اطلاق است.

۳. «وجودهای مقید» که همان عقول، نفوس، افلاک، عناصر و مرکّبات هستند.(۲)

وجود منبسـط را می توان به پرده ای تشبیه کرد که وجودهای مقیـد، به منزله ی صورت ها و نقش هایی بر روی آن به حساب می آیند. وجودهای مقید، دارای

۱- الأسفار الأربعه :۱ ۴۹.

۲- الأسفار الأربعه:۲ ۳۲۷ و ۳۲۸.

سلسله مراتب اند و بین آن ها رابطه ی علّی و معلولی وجود دارد. ابتدا عالم عقول قرار دارد و سپس عالم مثال و در مرتبه ی آخر، عالم مادّه. بنابراین، وجود در عالی ترین مرتبه ی خود، همان ذات الهی است و در پست ترین مرتبه به هیولای اولی می رسد که فقط استعداد و قوّه ی محض است.

ملاصدرا در انتهای مسیر فلسفه خود، به طریقه ی اولیا و عرفا _که اهل کشف و یقین اند_ می رسد و به وحدت شخصی وجود معتقد می شود.(۱) او از تحلیل

رابطه ی علّت و معلول به این نتیجه می رسد که نسبت معلول به علّت خودش، صرف الربط و تمام وجودش برای علّت است. اگر در جهان هستی، سلسله ی علل به خدا و ذات الهی _که بسیط ترین ذات است _ برسد، آن گاه وجود همه ی موجودات برای آن ذات احدی خواهد بود. بنابراین، در این دیدگاه، تمام موجودات، مراتب و پرتوهای آن نور واحد حقیقی و تجلیّات آن یگانه وجود قیّوم الهی هستند.(۲)

تفاوت دو نظریه ی «وحدت تشکیکی» و «وحدت شخصی وجود» در این است که در نظریه ی اوّل، خودِ وجود دارای تشکیک است و از بالاترین مرتبه _که واجب الوجود و خداوند است _ آغاز و تا پایین ترین مرتبه _که هیولای اولی است _ ادامه می یابد. بر اساس نظریه ی دوم، فقط یک وجود در عالم است و آن ذات خداست که در آن تشکیک نیست، امّا مظاهر آن دارای تشکیک است. به عبارت دیگر، در ابتدا تشکیک در وجود مطرح است و در انتها تشکیک در مظاهر.

حرکت جوهری

در نظریه ی «حرکت جوهری»، ملاصدرا معتقد است وجود یا ثابت است یا سیال و حرکت نیز نحوه ی وجود سیال است. بنابراین، حرکت در واقع «تجدد الأمر» است، نه «الأمر المتجدد» و عارض بر جسم نمی شود، بلکه از «عوارض

۱- الأسفار الأربعه:۱ ۷۱.

۲- الأسفار الأربعه:۲ ۲۹۱.

تحلیلی» آن است. به عبـارت دیگر، حرکت جوهری، از لواحق جسم نیست، بلکه از مبادی آن و در واقع، فصل جسم است.(۱) بر اساس این نظریه هر جسمی حرکتی در

ذات دارد و به سوی مقصدی می رود و تمام حرکات عرضـی نیز باید به نحوی، به این حرکت ذاتی برگردند. در مقابل اجسام ــ که در حال حرکتند ــ پدیده های مجرّد، مانند ملائکه، قرار دارند که ثابت و دارای مقامی معلوم اند.

وجود سیال دو صورت دارد؛ از سویی هماننـد زمان، وجودی فراگیر و گسترده دارد و از سوی دیگر، دارای وحدت اتّصالی و تشخّص است؛ لذا بقای آن، عین فنای آن است.(۲)

قوس نزول و صعود

براساس اصـالت و تشـکیک وجود، هر مرتبه ای برای مراتب پایین تر علّت است و بر اساس قاعـده ی امکان اشـرف، از وجود مراتب پایین، می توان به وجود مراتب بالا پی برد؛ زیرا فیض وجود نمی توانـد بـدون عبور از مراتب بالاتر به مرتبه ی پایین تر برسد(۳) ؛ لذا، وجود باید از واجب الوجود ــ که در کمال و فعلیّت، غیرمتناهی

است ــ تنزّل کنـد تـا به پـایین ترین مرتبه، یعنی هیولای اولی ــ که در امکـان و قوّه، بی نهایت است ــ برسـد و به این ترتیب، قوس نزول شکل می گیرد.

از طرف دیگر، بر اسـاس دو نظریه ی حرکت جوهری و قاعـده ی امکـان اخسّ، می توان از وجود مرتبه ی اشـرف پی برد که وجود با حرکت جوهری و در سیر صـعودی خود، بـدون هیـچ گونه طفره ای به سوی مبـدأ خود باز می گردد و بـدین گونه، قوس صعود پدید می آید.(۴)

بنـابراین، مبـدأ اعلی بخاطر سـعه ی وجودی اش، هم اوّل است هم آخر و فاعل و غایت تمام موجودات است و با وحـدتی غیر عددی، جامع تمام کثرات. در ابتدا،

۱- الأسفار الأربعه:۳ ۷۴.

۲- الأسفار الأربعه:۳ ۱۰۱.

۳- الأسفار الأربعه:۷ ۲۳۵ ــ ۲۳۶.

۴- الأسفار الأربعه:۷ ۲۵۷.

تمام موجودات از او تنزّل و در انتها، تمام انیات به سوی او صعود می کنند.(۱)

مبانی انسان شناسانه

هستی نفس

استدلال بر وجود مطلق نفس را می توان چنین بیان کرد: از برخی از اجسام، آثاری چون: حس، حرکت، تغذیه، رشد و تولید مثل صادر می شود و چنین نیست که این آثار بر یک منوال و بدون اراده باشند. این آثار می تواند از مادّه ی اولی باشد یا از صورت جسمیّه ی مشترکه یا از قوّه ای فاعلی که نفس نامیده می شود. از مادّه ی اولی نیست؛ زیرا قوه ی محض است و هیچ گونه فعلیّت و تأثیری ندارد. از صورت جسمیّه نیز نمی تواند باشد و گرنه آثار مختلف از اجسام، دیده نمی شد؛ پس مربوط به امری به نام نفس است.(۲)

باید توجّه داشت این استدلال _که ابن سینا هم آن را ذکر نموده است(۳) _ شامل

تمام مراتب نفس می شود؛ زیرا چیزی که مبدأ آثار است یا آثار مختلف دارد یا اثری یکسان. اگر اثرش یکسان و بدون اراده باشد، این مبدأ را صورت معدنی می نامند و اگر چنین نباشد، نفس نامیده می شود . اگر آثار، یکسان، ولی از روی اراده باشد، نفس فلکی است. اگر آثار، مختلف باشد و بدون اراده، نفس نباتی و اگر با اراده باشد، نفس حیوانی است.(۴)

تعریف نفس

نفس ، کمال اوّل برای جسم طبیعی آلی است. کمال اوّل، یعنی کمالی مثل فصل که نوعیّت نوع، وابسته به آن است، در حالی که کمال ثانی، مثل حرکت، بعد از قوام نوع و به تبع آن حاصل می شود. منظور از جسم طبیعی آلی، جسمی است که

۱- الأسفار الأربعه:۹ ۱۴۱.

۲- الأسفار الأربعه:۸ ۶.

۳- الشفاء، کتاب النفس: ۱۳.

۴- عیون مسائل النفس: ۹۲.

می تواند کمالاتی را با ابزار و قوای خود ، به دست آورد.(۱)

باید توجّه داشت که نفس انسان از حیث هویّت و ماهیّت، مقام معیّن و معلومی ندارد؛ یعنی مانند سایر موجودات طبیعی، نفسانی و عقلانی، درجه ای معیّن در مراتب وجود ندارد، بلکه دارای مقامات و درجاتی متفاوت است و نیز عوالمی قبل و بعد از دنیا و در هر جا، صورتی دارد غیر از صور دیگر.(۲) به عبارت دیگر، نفس

بعد از حدوث در مادّه، ابتدا تجرّد برزخی پیدا می کند و سپس تجرّد عقلی و در نهایت می تواند از مرتبه ی عقول فراتر برود و به مقام فوق تجرّد برسد و وارد عالم اسما و صفات شود.

حدوث و بقای نفس

نفس در نظر ملاصدرا، نه قدیم است _که پیش از بدن خلق شده باشد (نظر منسوب به افلاطون)_ و نه روحانیّه الحدوث است _که همزمان با آن به وجود آمده باشد (نظر ابن سینا)_ بلکه از خود جسم به وجود می آید و بر اثر حرکت جوهری، به تدریج مجرّد می شود. بنابراین، نفس «جسمانیّه الحدوث و التصرف و روحانیّه البقاء و التعقّل» است.(۳)

ملاصدرا قول افلاطون را چنین توجیه می کند که منظور او از قدم نفس، قدم منشأ آن است _که بعد از انقطاع از دنیا به آن باز می گردد_(۴) نه این که نفوس بشری

با همین تعیّنات جزیی، قبل از بدن موجود باشند.(۵) امّا با این حال، هم چون

ابن سینا(۶) ، نظریه ی قدیم بودن نفس را رد می کند.(۷)

او نظر ابن سینا را نیز دارای اشکال می داند و معتقد است نمی توان پذیرفت که

۱- الأسفار الأربعه :۸ ۱۶.

۲- الأسفار الأربعه:۸ ۳۴۳.

۳- الأسفار الأربعه:۸ ۳۴۷.

۴- الأسفار الأربعه:۳ ۴۸۸.

۵- الأسفار الأربعه:۸ ۳۳۲.

۶- الشفاء، کتاب النفس: ۳۰۷.

۷- الشواهد الربوبیّه: ۲۲۱.

از ترکیب صورت عقلی با مادّه جسمانی، نوع جسمانی واحدی ایجاد شود. در بحث ادراک نیز، اتّحاد مدرِک و مدرَک را شرط می داند، درحالی که با قبول نظر ابن سینا، نفس روحانی نمی تواند با بدن جسمانی متّحد شود و آن را و هم چنین سایر امور مادّی را درک کند.

قوای نفس

نفس دارای قوای متعدّد است؛ زیرا: اوّلاـ با از بین رفتن یک قوّه، قوای دیگر از بین نمی روند ثانیاً بین افعال وجودی مثل «جذب و دفع» یا «قبول و حفظ» تناقض دیده می شود.(۱)

البتّه باید توجّه داشت که نفس ناطقه، به اعتبار تجرّد از ماده، احتیاج به قوای متعدّد ندارد و جمیع قوایی که از حیث ارتباط نفس به بدن، از جهات متعدّد موجود می شوند، در مقام تجرّد نفس، به یک وجود محقّق اند. سرّ این معنا آن است که این عالم، عالم تفرّق و انفصال است و وجود مادّی به واسطه ی ضعف و نقص نمی تواند جامع کمالات باشد. بنابراین، انسان، مادام ـ که در این عالم است ـ قوّه ی سمعش غیر از قوّه بصر و قوّه ی بصرش غیر از قوّه ی لمس است، ولی در مقام روحانیّت نفس، سمع، بصر، لمس، ذوق، به یک وجود، موجودند.

از دیدگاه حکمت متعارفه، هر بدن، یک نفس دارد و قوا، معلول آن نفس و منشعب در اعضاست؛ امّا از دیدگاه حکمت متعالیه، نفس، با تمام قوا وحدت دارد و مبدأ و غایت آن هاست. بر اساس نظریه ی «وحدت شخصیه ی وجود»، نسبت قوا به نفس را باید نسبت «ظهورات وجود» به وجود دانست.(۲)

وقتی ما به نفس خود توجّه می کنیم، آن را محدود به حدّ و مرتبه ای معیّن نمی یابیم، بلکه درمی یابیم که نفس در عین برخورداری از وحدت و بساطت، پدیده های معقول و صور متخیّل و محسوس را با ذات خویش، درک می کند. چنین

۱- الأسفار الأربعه :۸ ۶۲.

۲- الأسفار الأربعه:۸ ۵۱.

نیست که معقولات را با ذات و غیر آن را با ابزار درک کند. بنابراین، نفس انسان با این که دارای وجود و هویّتی واحد است، درجاتی دارد و در هر یک از عوالم عقل و مثال و طبیعت، دارای مقامی است؛ حتّی هر یک از قوا نیز از مراتبی برخوردارند. برای مثال، بصر، قوی تر از سمع است یا قوّه ی خیال یک شاعر از قوّه ی خیال افراد دیگر، قوی تر است.(۱)

ب _ معناشناسی عقل

اشاره

صدرالمتألهین به وضع عناوین سه گانه ی قلم، نور، روح، به جای عقل و وجوه آن، اشاره می کند.(۲) بدین ترتیب که به اشرف ممکنات، یعنی عقل، قلم می گویند؛

زیرا واسطه ی حق در تصویر علوم و حقایق، به الواح نفسانی است. قلم خدا جسم و آهن نیست؛ چنان که لوح آن نیز سنگ و کاغذ نیست، بلکه وجودی خاصّ است که سبب نقش پذیری از علوم و معارف می شود. به علاوه، به اوّلین مخلوق، نور هم گفته می شود؛ زیرا نور، وجود است و ظلمت، عدم و عقل، صادر اولی است که عین وجود است و بالأخره گاهی آن را روح هم می نامند، از آن رو که عقل، اصل حیات است.

عقل مفارق

صادر اوّل

گفته شد که براساس اصالت و تشکیک وجود ، هر مرتبه ای از هستی، برای مراتب پایین تر علّت است. از طرفی، بنابر قاعده ی «الواحد»، اوّلین موجودی که از ذات احدی نشأت می گیرد، وحدتی مشابه وحدت ذات حق دارد. این موجود مطلق، دارای «وحدت حقّه ی ظلّیه» است؛ وحدتی غیر عددی، غیر نوعی و غیر جنسی که شامل تمام کثرات مترتّب بر وجودات خاصّه می شود؛ لذا این وجود، در

۱- الأسفار الأربعه:۷ ۲۵۵.

۲- شرح الأصول الکافی: ۱۷.

عین کثرت، وحدت و در عین وحدت، کثرت دارد.(۱) این اوّلین مخلوق را وجود

منبسط می نامند؛ وجودی که شامل تمام مراتب است و سایر موجودات، هم چون نقشی بر این پرده اند. این لایه را که از لایه ی وجودات خاصّه، عمیق تر است و همانند وجودات خاصّه، اصالت و حقیقت دارد «عمی»، «مرتبه الجمع»، «حقیقه الحقایق»، «حضره احدیه الجمع» نیز نامیده اند.(۲)

انشای این وجود، به طریق علّیّت نیست؛ زیرا لازمه ی علّیّت، از حیث علّیّت، مباینت علّت ومعلول است و چنین چیزی فقط در مورد موجودات خاصّه و متعیّنه، از حیث تعیّن آن ها و اتّصاف هر یک از آن ها به عین ثابتش می تواند معنا داشته باشد.

ملاصدرا، این سخن حکما را که عقل اوّل، صادر اوّل نیز هست، بیان می کند(۳) ؛

امّا در نهایت، آن را حرفی مجمل می داند که در قیاس بین عقل اوّل و سایر موجودات متعیّن و متباین و دارای آثار مختلف، معنا می یابد؛ زیرا عقل اوّل نیز در تحلیل ذهنی، به وجود مطلق و ماهیّت خاصّ و امکانی، قابل تحلیل است.

و قول الحکماء إن أول الصوادر هو العقل الاول ــ بناءاً علی أن الواحد لایصدر عنه الا الواحد ــ کلام جملی بالقیاس الی الموجودات المتعینه المتباینه المتخالفه الآثار، فالاولیه هاهنا بالقیاس الی سائر الصوادر المتباینه الذوات و الوجودات و الّا فعند تحلیل الذهن، العقل الاول الی وجود مطلق و ماهیه خاصه و نقص و امکان حکمنا بان اول ما ینشأ هو الوجود المطلق المنبسط. و یلزمه بحسب کل مرتبه ماهیه خاصه و تنزل خاص یلحقه امکان خاص.(۴)

بنابراین، باید صادر اوّل را وجود منبسطی دانست ــ که دارای مراتب است ــ و بر حسب هر مرتبه، ماهیّتی خاص دارد و عقل اوّل، نخستین مرتبه از این مراتب است.

۱- همان، :۲ ۳۳۱.

۲- همان.

۳- الشواهد الربوبیّه: ۱۳۹.

۴- الأسفار الأربعه :۲ ۳۳۲.

این تفاوت بین صادر اوّل و عقل اوّل در کتب عرفای پیشین، مثل قونوی هم ذکر شده است.(۱)

پیدایش کثرت طولی

ملاصدرا برای توجیه پیدایش کثرت از وحدت، با توجّه به مبانی حکمت متعالیه، می گوید که فیض اوّل، وحدت بالّذات دارد، زیرا از «اول»، تعالی، فایض شده است و کثرت بالعرض دارد؛ زیرا ماهیّت بدون هیچ گونه جعلی و فقط به خاطر نقص ذاتی اش، به آن لاحق شده است. صادر اوّل دارای جهات مختلفی است که از هر جهت، امری از آن صادر می شود.

إن للفیض الاول وحده بالذات من جهه کونه موجوداً فایضاً عن الاول. و له کثره بالعرض من جهه لحوق الماهیه به من غیر جعل و تأثیر، بل لضروره قصور ذاته عن ذات الاول تعالی. فبجهه وجود ذاته المعقوله له صدر عنه شیء؛ و من جهه مشاهده معبوده و وجوبه و عشقه له شیء و من جهه ماهیته و امکانه و فقره شیء، الاشرف بالاشرف و الاخس بالاخس. ثم یزید التکثر فی الاسباب، فیزداد الکثره فی المسببات. و الکل منسوب الیه تعالی بالذات.

به این ترتیب، از تعقّل ذات واجب، تعالی، توسّط صادر اوّل، عقل بعدی به وجود می آید و از تعقّل ذات خودش از حیث واجب بالغیر بودن، نفس فلک اوّل حاصل می شود و از تعقّل خودش از حیث ممکن بودن، جرم فلک اوّل به وجود می آید.(۲)

از نظر ملاصدرا تعداد عقول، نَه ده تا، بلکه به اندازه ی تعداد اجرام متحرّک و نفوس مدبّر آن هاست؛ زیرا هر متحرّکی، محرّک می خواهد و حرکات طبیعی مستند به شوق و اراده اند و شوق به غایت عقلی بر می گردد. چون تعداد افلاک و کرات متحرّک، بسیار زیاد است، از این رو، غیر از خدا کسی تعداد آن ها را نمی داند.

۱- دو رساله در مثل و مثال: ۲۶.

۲- همان، ۱۴۱.

والعقول اعلاها مرتبه و اقربها منزله من الحق و اشدها عبوديه و عشقاً له، فعددها على عدد الكر و عدد مدبراتها، فجنود الله كثيره لا يعلم عددها الا هو، كما قال: و ما يعلم جنود ربك الا هو (مدثر، ٣١).

پیدایش کثرت عرضی

از نظر حکمت متعالیه، برای هر طبیعت حسّی، اعمّ از فلکی یا عنصری، طبیعتی دیگر در عالم الهی هست که عبارت است از همان مُثل الهی و صور مفارق. خود این مجموعه ی از صور مفارق، صور آن چیزهایی هستند که در علم خدا وجود دارد. به نظر می رسد که منظور افلاطون و پیروان او از مُثل نوری، همین صور باشد.(۱)

باید به این نکته توجّه کرد که مثل نوری ـ همان گونه که فارابی عقیده داشت ـ علم خدا نیستند، بلکه صوری ناشی از علم خدا هستند.(۲) بنابراین، تکثّر مُثل

نوری، ناشی از تکثّر موجود در علم خداست؛ زیرا عالم مُثل نوری، تصویر عالم علم الهی است.

به اعتقاد ملاصدرا، کثرت انواع در عالم مادّی را نمی توان فقط با تکثّر قوابل یا جهات قابلی توجیه کرد، بلکه یا باید نظر افلاطون مبنی بر وجود مبادی متعدّد عقلی و ارباب انواع را قبول کرد یا باید وجود جهات متعدّد در عقل آخر یا همان عقل فعّال را پذیرفت .

لان الانواع المختلفه لایکفی فی تکثرها و وجودها تکثر القوابل او تکثر جهاتها القابلیه، بل یحتاج اما الی مباد متعدده عقلیه کما رآه الافلاطونیون من أن علل الانواع المتکثره فی هذا العالم، عقول متکثره هی اربابها؛ و اما جهات متعدده فاعلیه فی العقل الاخیر کما هو رأی المشائین.(۳)

۱- الأسفار الأربعه :۵ ۲۰۲.
۲- دو رساله در مثل و مثال: ۱۰۰.
۳- الأسفار الأربعه :۷ ۲۷۹.

بایـد توجّه داشت که وحـدت عقـل فعّـال به گونه ای است که وجود صور کثیر در آن و نیز اتّحادش با نفس، موجب تکثّر آن نمی شود؛ زیرا این وحدت، عددی نیست، بلکه وحدت مرسله و عقلی است؛ یعنی وحدتی که با کثرت قابل جمع است.(۱)

عقل انسانی

گذشته از مقام فوق تجرّد نفس در عالم اسما و صفات، عقل عالی ترین مرتبه ی نفس است و بالاترین درجه ی تجرّد را دارد.

به علاوه، بر اساس تشکیک وجود، عقل(۲) واجد تمام کمالات مراتب پایین تر از

خود است. از این رو، شناخت نفس، بدون شناخت عمیق ترین لایه ی نفس، یعنی مرتبه ی عقل، شناختی ناقص خواهد بود.

از طرف دیگر، شـناخت مراتب پایین تر نفس، وقتی به کمال نزدیک می شود که مرتبه ی بالاتر _که در واقع علّت آن هاست _ شناخته شود؛ زیرا شناخت معلول فقط به واسطه ی شناخت علّت آن، ممکن خواهد بود.

عقل نظری و عملی

نفس انسـان دارای دو نیروی عالمه و عامله است که از هم جـدا نیسـتند. به عکس در حیوانات، این دو نیرو از هم جداینـد چرا که نفس حیـوان، پست است و به مرتبه ای نرسـیده است که قـوای آن متّحـد و مجتمع باشـند. عقـل در مورد هر یـک از قوای عامله و عالمه به معانی مختلفی به کار می رود که با هم، اشتراک لفظی دارند.

۱) در مورد نیروی عـامله یـا عقـل عملی، عقل در سه معنا، با اشتراک لفظی، به کار می رود؛ به سـبب آن که افعال انسان، گاه قبیح و گاه حَسَن است و این حُسن و قبح، گاه اکتسابی است و گاه غیر اکتسابی.

أما العامله: فلا شک أن الأفعال الإنسانیه قد تکون حسنه و قد تکون قبیحه. و

ص: ۲۰۰

۱- الأسفار الأربعه:۳ ۳۳۷.

۲- برای آگاهی بیش تر از موضوع عقل، به پیوست این گفتار رجوع شود.

ذلک الحسن و القبح قد یکون العلم به حاصلا من غیر کسب. و قد یحتاج إلی کسب. و اکتسابه إنما یکون بمقدمات یلائهما. فإذا یتحقق هاهنا أمور ثلاثه : الأول، القوه التی یکون بها التمیز بین الأمور الحسنه و الأمور القبیحه. و الثانی، المقدمات التی منها تستنبط الأمور الحسنه و القبیحه. و الثالث نفس الأفعال التی توصف بأنها حسنه أو قبیحه. و اسم العقل واقع علی هذه المعانی الثلاثه بالاشتراک الاسمی.(۱)

معانی سه گانه ی عقل عبارت اند از :

ـ عقل به معنای اوّل، در حوزه ی عقل عملی نیرویی است که با آن، میان امور زشت و زیبا تمیز و تفکیک می دهیم. در وجود آدمی قوّه ای قرار دارد که با آن می توان زشت و زیبا یا قبیح و حسن را از یکدیگر جدا کرد. به این قوّه، عقل اطلاق می شود.

گاه، تفکیک میان امور زشت و زیبا، نیازمند تنظیم مقدّماتی است تا بتوان از طریق این مقدّمات، زشت یا زیبا را میان امور استنباط نمود. عقل در اصطلاح دوم، به این مقدّمات اطلاق می شود.

ـ بعد از شناخت امور زشت و زیبا و تمییز آن ها از یکدیگر، براساس آن، اعمال و افعالی انجام می شود که طبعاً، بر دو قسم است: زشت و زیبا. عقل در معنای سوم بر همین افعال زشت و زیبا اطلاق می شود.

پس معنای نخست عقل همان است که عموم مردم به کار می برند؛ یعنی قوّه ای که تمیز دهنده است. برای مثال، گاه معاویه را عاقل می دانند و گاه نمی دانند. منظور آن ها از عاقل، کسی است که عالم و فاضل است و برای فهم امور خیر یا شر فکری نیکو دارد.

فالأول هو العقل الذی یقول الجمهور فی الإنسان إنه عاقل. و ربما قالوا فی عقل معاویه إنه کان عاقلا. و ربما یمتنعون أن یسمّوه عاقلا و یقولون إن العاقل من له

۱- الأسفار الأربعه:۳ ۴۱۸.

دین. و هولاء إنما یعنون بالعاقل من کان فاضلًا جیّد الرویّه فی استنباط ما ینبغی أن یوثر من خیر أو یجتنب من شر.(۱)

معنای دوم عقل در زبان متکلّمان به کار می رود. منظور ایشان، مقدّماتی است که از طریق آن ها، می توان امور حَسَن یا قبیح را شناسایی کرد؛ چنان که هنگام اقامه ی دلیل، برای اثبات چیزی یا نفی آن، می گویند این امر چیزی است که عقل آن را تأیید یا ردّ می کند. مراد آن ها از عقل، همان مقدّمات مقبوله و آرای محموده است.

و الثانی هو العقل الذی یردّده المتکلّمون علی ألسنتهم، فیقولون هذا ما یوجبه العقل أو ینفیه العقل أو یقبله أو یردّه، فإنما یعنون به المشهور فی بادی رأی الجمیع؛ فإن بادی الرأی المشترک عند الجمیع أو الأکثر من المقدمات المقبوله و الآراء المحموده عند الناس، یسمّونه العقل.(۲)

معنای سوم در کتب اخلاقی است که به خود افعالِ حَسن یا قبیح، عقل گفته می شود. منظور آن ها مراقبت از افعال خود، در طول زمان است تا ملکات اخلاقی کسب شوند. این افعال برای عقل عملی، همانند مبادی تصوّری و تصدیقی اند برای عقل نظری.

و الثالث ما یذکر فی کتب الأخلاق. و یراد به المواظبه علی الأفعال التجربیه و العادیه علی طول الزمان، لیکتسب بها خلقاً و عادةً. و نسبه هذه الأفعال إلی ما یستنبط من عقل عملی، کنسبه مبادی العلم التصوریه و التصدیقیه إلی العقل النظری.(۳)

۲) در نیروی عالمه یا عقل نظری، عقل به سه معنا به کار می رود: گاه به خود قوّه، عقل می گویند و گاه به ادراکات آن. از آن جا که قسمتی از ادراکات آن اکتسابی و قسمت دیگر غیر اکتسابی اند، گاه فقط به آن دسته که اکتسابی اند، عقل می گویند.

بنابراین، معانی سه گانه ی عقل نظری بدین شرح می باشند:

۱- الأسفار الأربعه:۳ ۴۱۹.

۲- الأسفار الأربعه:۳ ۴۱۹.

۳- الأسفار الأربعه:۳ ۴۱۹.

ـ معنی نخست عقل به خودِ قوّه ی عالمه یا عقل نظری، اطلاق می شود. خداوند به انسان نیرویی داده است که با آن می توان مفاهیم کلّی را ادراک کرد. نیروی ادارک کننده ی مفاهیم کلّی، عقل است. به تعبیر دیگر، عقل نام مدرِک است.

ـ انسان با نیروی مزبور ادراک کلّیّات می کند؛ لذا مفاهیم کلّی، مُدَرک محسوب می شود. عقل در اصطلاح دوم به مدرکات ـ که همان مفاهیم کلّی و متعلّق ادراک هستند ـ اطلاق می شود.

ـ اصطلاح سوم عقل، خاصّ است؛ ادراکات کلّی اعمّ از تصوّری یا تصدیقی، به دو گونه حاصل است: اکتسابی و غیر اکتسابی. اگر ادراکات کلّی به صورت اکتسابی حاصل شوند، عقل نامیده می شوند.

و أما القوه العالمه ـ و هی العقل المذکور فی کتاب النفس ـ فاعلم أن الحکماء یطلقون اسم العقل تاره علی هذه القوه و تاره علی إدراکات هذه القوه. و أما الإدراکات، فهی التّصوّرات أو التّصدیقات الحاصله للنفس بحسب الفطره أو الحاصله لها بالاکتساب. و قد یخصّون اسم العقل بما یحصل بالاکتساب.(۱)

در یک جمع بندی کلّی می توان گفت: عقل از نظر ملاصدرا، به شش معنا اطلاق می شود و این معانی عقل، به صورت اشتراک لفظی است. معانی شش گانه عقل به شرح ذیل است :

ـ نیروی تمییز دهنده ی میان امور زشت و زیبا

ـ مقدّماتی که با آن ها، امور زشت و زیبا استنباط می شوند.

ـ افعالی که متّصف به زشت و زیبا می گردند.

ـ نیروی مدرِک کلّیّات

ـ مفاهیم و ادراکات کلّی

ـ ادراکات کلّی اکتسابی

البتّه سه معنای اوّل، مربوط به عقل عملی و سه معنای دوم، مربوط به عقل

۱- الأسفار الأربعه:۳ ۴۱۹.

نظری است.

ملاصدرا در موضعی، اطلاق های عقل را شش قسم می خواند(۱) : معنای

نخست عقل، غریزه است که انسان با آن، مستعدّ قبول علوم می شود. حکما عقل را بدین معنا، در کتاب برهان استفاده می کنند. معنای دوم، عقل در لسان متکلّمین است. اهل کلام گاه می گویند: این چیزی است که عقل آن را اثبات یا نفی می کند. مراد از آن، علوم ضروری و غیر کسبی است. معنای سوم عقل را باید در کتاب های اخلاقی یافت. علمای اخلاق عقل را جزئی از نفس می دانند که انسان با آن، افعال زشت و زیبا را تشخیص و تمیز می دهد. چهارمین معنای عقل به معنای رویّه و سرعت تفطّن است. عرف معمولاً ـ عقل را به این معنا، به کار می برد. معنای دیگر عقل در کتاب نفس کاربرد دارد که به مراتب چهارگانه ی عقل، یعنی عقل بالقوّه، عقل بالملکه، عقل بالمستفاد و عقل بالفعل ناظر است. آخرین معنای عقل نیز در کتاب الهیّات به کار می رود. عقل در این کاربرد، قوّه ای است که با آن، معرفت به ذات حقّ و اسما و صفات او پیدا می کنیم.

نفس انسان دارای دو حیثیّت است: از آن حیث که افاضات را از مافوق خود قبول می کند، قوّه ی علّامه نامیده می شود. از آن حیث که در مادون خود، تأثیر می گذارد، به آن، قوّه ی فعالّه می گویند. قوّه ی اوّل را ــ که مدرک تصوّرات و تصدیقات است و حقّ و باطل را می فهمد ــ عقل نظری می نامند و قوّه دوم را ــ که مُدرِک فنون و صناعات انسانی است و حسن و قبح را می فهمد ــ عقل عملی می گویند.

قوّه ی فعّاله دارای دو جنبه است.

ــ با استفاده از قدرت علّامه ی خود، رسوم و صورت ها را از دل هیولای آن ها بیرون می کشد و آن ها را تصوّر می کند. در این کار، همانند ملک الموت است که ارواح را از اجساد بیرون می کشد و به عالم آخرت می برد. نفس در این مرحله

۱- شرح الاصول الکافی: ۱۸ ــ ۲۰.

هم چون هیولای اولی، این صورت را در خود می پذیرد.

ـ با استفاده از قدرت فعّاله خود، می تواند صوری را که در خود دارد، در هیولای جسمانی منتقش کند و از این راه، مصنوعات بشری را به وجود آورد.

قوّه ی علّامه یا عقل نظری می تواند صور معارف و معقولاتی را بپذیرد که از بالا افاضه می شوند. به بیان دیگر، صور معقولات از عالم بالا و از سوی واهب الصور ـ که همان عقل فعّال است ـ افاضه می شود و عقل نظری، از این لحاظ آنها را می پذیرد و نسبت به آنها حالت قبول دارد.(۱)

مراتب عقل نظری عبارت اند از :

عقل هیولانی: انسان در ابتدا و بر حسب فطرتش، دارای استعداد پذیرش جمیع معقولات است. چون نفس در این مرحله، از جمیع صور خالی است و فقط قوّه ی محض می باشد و شبیه هیولای مادّی است ـ که هیچ گونه صورت حسّی را ندارد ـ و به همین خاطر، نام آن را عقل هیولانی نهاده اند؛ لذا عقل در آغاز، استعداد محض است و می تواند تمام صور معقول را پذیرا باشد.(۲)

عقل بالملکه: با تابیدن نور حق تعالی، اوّلین ادراکات عقلی در انسان آشکار می شود، ادراکات اوّلیّه ای مثل «کل بزرگ تر از جزء است» یا «آتش گرم است». با حصول این ادراکات، انسان به طور طبیعی، به سوی استنباط می رود. این مرحله را عقل بالملکه می گویند؛ زیرا کمال اوّل برای قوّه ی عاقله است.(۳)

عقل بالفعل: نفس با ادامه ی حرکات ارادی فکری ـ مثل استفاده از قیاسات و تعاریف، به خصوص برهان و حدود ـ و با ادامه ی تابیدن انوار الهی، به مرحله ای می رسد که به آن، عقل بالفعل می گویند. در این مرحله، عقل می تواند معقولات اکتسابی را هر وقت که بخواهد، مشاهده کند؛ بدون این که متحمّل زحمت کسب دوباره باشد. این امر، به خاطر کثرت مطالعه ی معقولات و کثرت رجوع به مبدأ

۱- مفاتیح الغیب: ۵۱۵.

۲- مفاتیح الغیب: ۵۱۷ ؛ شرح الاصول الکافی: ۲۵.

۳- مفاتیح الغیب: ۵۲۱.

واهب الصور است؛ تا جایی که این رجوع و اتّصال برای نفس، ملکه می شود و دیگر مانع داخلی برای آن وجود ندارد؛ امّا مانع خارجی تا وقتی که نفس در این دنیاست، وجود خواهد داشت. این مانع خارجی، دست فرد را از وصول به کنه اتّصال و صفای کامل دور می کند.(۱)

عقل مستفاد: به هنگام اتّصال نفس به مبدأ فعّال، به همان عقل بالفعل _که به مشاهده ی معقولات می پردازد_ عقل مستفاد گفته می شود؛ زیرا در این هنگام، نفس از مافوق خودش استفاده می کند. انسانی که به این مرحله می رسد، تمام قوس صعود را طی کرده است. غایت عالم هستی، خلقت انسان است و غایت خلقت انسان عقل مستفاد؛ یعنی مشاهده ی امور معقول و اتّصال به ملاء اعلا.(۲)

مراتب عقل عملی عبارت اند از :

_ تهذیب ظاهر: این امر به واسطه ی عمل کردن به شریعت و آداب نبوی حاصل می شود.

_ تهذیب باطن: تصفیه ی درون، از اخلاق و ملکات رذیله و خواطر شیطانی.

_ نورانی کردن باطن: درون به واسطه ی صور علمی و معارف حقیقی و ایمانی روشن می شود.

_ فنای نفس: نفس از ذات خویش و با نگاه نکردن به ماسوا، به مقام فناء فی الله و بقاء بالله می رسد.(۳)

غایت حکمت نظری یا عقل نظری این است که نفس انسان، نظامی مشابه نظام عینی و خارجی پیدا کند. به تعبیری، جهان هستی دارای نظام خاصّی است. اگر انسان تلاش کند تا این نظام خارجی را درونی و عقلانی کند، یعنی عقل، نظامی مشابه نظام عالم عین پیدا کند، در این صورت غایت عقل نظری فراهم شده است. بر این اساس عقل توانسته است اشیا را آن گونه که در عالم خارج هستند، تعقّل کند.

۱- مفاتیح الغیب: ۵۲۲.

۲- مفاتیح الغیب: ۵۲۲.

۳- مفاتیح الغیب: ۵۲۳ ؛ شرح الاصول الکافی: ۲۰.

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده است که فرمود: «پروردگارا! اشیا را همان گونه که هستند، به من بنما.» شبیه این دعا، درباره ی حضرت ابراهیم (علیه السلام) نیز نقل شده است. مضمون دعای مزبور هم اشاره به غایت عقل نظری دارد.

عقل عملی هم، دارای هدف و ثمره ای است. غایت عقل عملی این است که انسان، همواره، اعمال نیک به جای آورد تا در این صورت، نفس تعالی یابد و بدن نیز در اختیار نفس قرار گیرد. اگر این هدف تأمین شود، انسان متخلّق به اخلاق الهی گردیده و در زمره ی صالحین درآمده است.

أما النظریه، فغایتها انتقاش النفس بصوره الوجود علی نظامه بکماله و تمامه، و صیرورتها عالماً عقلیاً مشابهاً للعالم العینی، لا فی المادّه بل فی صورته و هیئته و نقشه. و هذا الفن من الحکمه هو المطلوب لسید الرسل المسئول فی دعائه (صلی الله علیه و آله و سلم) إلی ربه، حیث قال: رب أرنا الأشیاء کما هی، و للخلیل (علیه السلام) أیضا حین سأل رَبِّ هَبْ لِی حُکْماً. و الحکم هو التصدیق بوجود الأشیاء المستلزم لتصورها أیضا.(۱)

چگونگی تعقّل

در نگاه بدوی، به نظر می رسد که ملاصدرا دو نظریه ی متفاوت در باب تعقّل دارد؛ در جایی، ادراک حسّی و خیالی را معلول نفس می داند و ادراک عقلی را حاصل اضافه ی اشراقیِ ذوات عقلی و نوری واقع در عالم ابداع می داند.

و اما حال النفس بالقیاس الی الصور العقلیه من الأنواع المتأصله، فهی بمجرد اضافه اشراقیه تحصل لها الی ذوات عقلیه نوریه واقعه فی عالم الابداع، نسبتها الی اصنام انواعها الجسمیه کنسبه المعقولات، التی ینتزع الذهن عن المواد الشخصیه علی ما هو المشهور، الی تلک الاشخاص، بناءاً علی قاعده المثل الافلاطونیه.(۲)

امّا ملاصدرا در جای دیگر، با صراحت بیان می کند که ادراک حقایق اشیا، در

۱- الأسفار الأربعه :۱ ۲۱.

۲- الأسفار الأربعه :۱ ۲۸۸.

هنگام تجرّد نفس و اتّصال آن به مبدأ فیّاض، نه از طریق «رشح» است، نه از طریق افاضه ی صور بر ذات نفس و نه از راه مشاهده ی آن صور، در ذات مبدأ فعّال. نفس برای ادراک حقایق، باید فانی از ذات خود و باقی به حقّ متعال شود تا بتواند مستغرق در مشاهده ی ذات حق شود. اگر نفس به فنا رسید، خود حقایق اشیا را درک می کند، نه صورت آن ها را؛ زیرا در غیر این صورت، تکرار در تجلّی لازم می آید و این امری باطل است. پس، نفس فانی مستغرقِ مشاهده ی حقّ و علّه العلل می شود و از طریق او، به حقائق اشیا می رسد. بر این اساس، حقایق ــ آن گونه که هستند ــ در اختیار نفس قرار می گیرند.

انه قد اختلف الحکماء فی أنّ ادراک النفس الانسانیه حقایق الاشیاء عند تجردها و اتصالها بالمبدأ الفیاض، أهو علی سبیل الرشح، أو علی نهج العکس أی من جهه إفاضه صور الاشیاء علی ذاتها، أو علی نهج مشاهدتها فی ذات المبدأ الفعّال، و لکل من المذهبین وجوه و دلائل مذکوره فی کتب اهل الفن. و عند التحقیق یظهر علی العارف البصیر إنه لا هذا و لا ذاک، بل بأنّ سبب الاتصال التام للنفس بالمبدأ لما کان من جهه فنائها عن ذاتها و اندکاک جبل انیتها و بقائها بالحق و استغراقها فی مشاهده ذاته، فیری الاشیاء کما هی علیها فی الخارج، لا انّ ما یراها من الحقایق غیر ما وقعت فی الاعیان، و الا یلزم التکرار فی التجلی الالهی و هو مما قد ثبت بطلانه.(۱)

برای توجیه این نظرِ به ظاهر متفاوت، باید به این نکته توجّه داشت که از نظر ملاصدرا، نفس چون از عالم ملکوت است، هم صور عقلی قائم به ذات را ابداع می کند و هم صور طبیعی قائم به مادّه را. این صور، در نفس، حلول نمی کنند؛ بلکه برای نفس هستند؛ همان گونه که تمام موجودات برای خداوند متعال حاصل و نزد او حاضرند، بدون این که خدا قابل آن ها باشد. بنابراین، نفس انسانی در عالم خاصّ به خود، دارای جواهر و اعراض مفارق و مادّی است و آن ها را بدون وساطتِ

۱- الأسفار الأربعه :۲ ۳۵۹ و ۳۶۰.

صورتِ دیگری مشاهـده می کنـد. اگر مشاهده ی صورت، از طریق صورت دیگر تحقّق یابد، تسـلسل لازم می آید و این امر، محال است.

نکته ی مهم این است که نفس بـا وجود قـدرت ایجـاد، به دلیـل این که در مراتب پـایین نزول قرار دارد و وسـایطی میـان او و مبدئش وجود دارد، دچار ضـعف است؛ لذا صور خیالی و عقلی ای که در او به وجود می آیند، سایه و شبح موجوداتی هستند که از مبـدئش به وجود می آیند. به این موجوداتِ سایه مانند، موجودات ذهنی می گوییم. البتّه اگر فردی لباس بشـری را کنار نهد، می تواند به خاطر شدّت اتّصالش به عالم قدس، امور خارجی را نیز ایجاد کند.(۱)

نفس مـادام که به جسم خـود توجّه و تعلّق دارد ، ادراک صور عقلی، از طریق اضـافه ی اشـراقی بین نفس و ذات نورانی (مثل مجرده) حاصـل می شود. نفس به دلیـل اسـارت در مادّه، وجود ضـعیفی دارد که درک حضوری و زلالی از آن ذوات نورانی نـدارد؛ لـذا آن هـا را مبهم و کلّی مشاهـده می کنـد؛ ولی بـا مفـارقت از جسم مادّی، قادر به مشاهـده ی کامل و حضوری می شود.(۲)

به عبارت دیگر، در ادراک عقلی، این نفس است که از محسوس به متخیّل و از متخیّل به معقول منتقل می شود؛ آنگاه با عبور از عـالم مادّه و مثال به عالم عقل می رسـد و معقولات را درک می کنـد؛ یعنی در این مسأله، ملاصـدرا از حرکت جوهری در نفس، بهره برده اسـت. یکی از ابتکـارات ارزشـمند صـدر المتـألّهین، مسـأله ی حرکـت جـوهری اسـت. بـدین معنـا کـه غیر از اعراض، جـواهر هم متحرّک انـد. جـوهر، در نفس و ذات خود حرکت دارد و حرکت، در متنِ ذات جوهر واقع می شود. یکی از جواهر، نفس است؛ لـذا نفس هم دارای حرکـتی در ذات و جوهر خود می باشـد. یکی از وجوه این حرکت نفس، در زمینه ی ادراکـات حاصل می شود. اگر نفس، ادراک حسّـِی داشـته باشـد، خود نفس در مرتبه ی حسّ قرار دارد و اگر نفس، واجد ادراک خیالی شود، خود نفس در مرتبه ی خیال قرار می گیرد و اگر نفس

۱- الأسفار الأربعه :۱ ۲۶۵ و ۲۶۶.

۲- سه رساله فلسفی: ۲۳۴.

به ادراک مفاهیم کلّی نایل آید، در این صورت، خود نفس تعالی یافته و به مرتبه ی عقلانیّت رسیده است؛ لذا نفس با هر رتبه ی ادراکی، مرتبه ای بالاتر را به دست می آورد. پس مراتب ادراک در حقیقت، چیزی جز مراتب نفس نیست.

واقعیّت این گونه نیست که نفس ثابت باشد و از مرتبه ی خود، خارج نشود و در عین حال، برای او ادراکات حسّی یا خیالی یا عقلی حاصل آید، که اگر این گونه باشد، ادراکات عقلی از طریق تجرید و تقشیر خواهد بود؛ چنان که مشّائین بر این عقیده بودند. نفس با تعالی ادراکات، تعالی و با تنزّل معرفت، تنزّل می یابد. نفس دائم در حال شدن و صیرورت است و این شدن ها، دو سو دارد: بالا ـ یا تعالی و پایین یا تنزّل. یکی از راه های تعالی یا تنزّل نفس، ادراکات است. با هر ادراک تعالی یافته، نفس هم یک گام به سمت تعالی بر می دارد و در صورتی که آخرین حدّ ادراکات، یعنی کلّیّات برای نفس حاصل شود، در این صورت، نفس به شهود و مشاهده ی ذوات عقلانی دست می یابد و از این طریق، ادراک کلّی حاصل می شود.

إنّ النفس عند ادراکها للمعقولات الکلیه تشاهد ذواتا عقلیه مجرده، لا بتجرید النفس إیاها و انتزاعها معقولها من محسوسها ـ کما هو عند جمهور الحکماء ـ بل بانتقال لها من المحسوس الی المعقول، و ارتحال من الدنیا الی الآخره، ثم الی ماورائهما و سفر من عالم الاجرام الی عالم المثال، ثم الی عالم العقول.(۱)

بنابراین، در مورد ادراک عقلی، ملاصدرا معتقد است که نفس در ابتدا، صور عقلیّه را از دور مشاهده می کند. در مرحله ی متوسّط، هنگام تعقّل با عالم عقل و به خصوص عقل فعّال، ارتباط برقرار می کند و با آن متّحد می شود و بالأخره، در مراتب عالی خود، فانی در حقّ متعال می شود و به مرتبه ای بالاتر از عالم عقول می رسد و خودش خالق صور عقلی می گردد.(۲)

۱- الأسفار الأربعه :۱ ۲۸۹ ـ ۲۹۰.

۲- دروس اتّحاد عاقل به معقول: ۳۵۳.

ج ـ کاربرد عقل

خدا شناسی

آیا عقل انسان، قادر به شناخت حق تعالی است؟ جواب ملاصدرا منفی است. دلیل آن است که انسان، با حسّ، عالم خلق و با عقل، فقط امور عالم امر را ادراک می کند؛ لذا موجودی که فوق عالم خلق و امر است، از دسترس حسّ و ادراک عقل، خارج است. انسان فقط از راه نوری که حضرت حق می فرستد، می تواند او را به واسطه ی او، درک کند. به بیان دیگر، شناخت حق دو گونه است: شناخت انّی و شناخت لمّی. شناخت انّی از طریق ماسوا حاصل می شود؛ اگر انسان از طریق عالم امکان و جهان معلول، به علّت پی بُرد و از این طریق، شناختی از خدا حاصل کرد، معرفت انّی در اختیار اوست؛ امّا اگر خدا را با خدا شناخت و چیز دیگری واسطه ی شناخت خدا نباشد، معرفت لمّی نسبت به خدا حاصل آمده است. از نظر ملاصدرا، عقل در معرفت انّی راه دارد و عقل از این طریق، می تواند معرفتی نسبت به خدا پیدا کند؛ امّا معرفت اصلی نسبت به خدا، معرفت لمّی است که عقل از این طریق، راهی به معرفت خدا ندارد.

فإن تصرف الحسّ و ما یجری مجراه، لما کان فیما هو من عالم الخلق و التقدیر. و تصرف العقل، لما کان فیما هو من عالم الأمر و التدبیر، فالذی یکون فوق الخلق و الأمر جمیعا، فهو محتجب عن الحسّ و العقل جمیعا؛ فلا یدرک نور الحق إلا بنور الحق و لا ینال إلا بقوه من له الأمر و الخلق؛ کما ورد عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال : قال أمیرالمومنین (علیه السلام): اعرفوا الله بالله و الرسول بالرساله و أولی الأمر بالأمر بالمعروف ـ الحدیث.(۱)

منظور ملاصدرا از عالم خلق، عالم دنیاست ـ که با حواسّ ظاهر، قابل درک است ـ و مراد از عالم امر، عالمی است که با حواسّ پنج گانه باطنی، یعنی نفس، قلب، عقل، روح، سِرّ، قابل درک است. علّت نام گذاری این عالم به عالم امر، این

۱- الأسفار الأربعه :۷ ۳۸.

است که با امر الاهی و «کن وجودی» ایجاد می شوند. پس عوالم دو عالم اند: عالم خلق و عالم امر. و هر یک، دلالت بر مرتبه ای از وجود دارد؛ ولی عالم امر فوق عالم خلق است و به حق، نزدیک تر.

العوالم مع کثرتها منحصره فی قسمین: عالم الأمر و عالم الخلق. فعبّر عن عالم الدنیا _ و هو ما یدرک بهذه الحواسّ الظاهره الخمس _ بالخلق لقبوله المساحه و التقدیر. و عبّر عن عالم الأمر _ و هو ما یدرک بالحواسّ الخمسه الباطنه، و هی النفس و القلب و العقل و الروح و السرّ _ بالأمر، لأنّه وجد بأمر «کُنْ»، دفعه بلا واسطه شیء آخر.

علّت این که نمی توان خدا را با عقل درک کرد، این است که مُدرِک فقط می تواند آن چیزی را که از جنس اوست، درک کند. حس، خیال، وهم، عقل فقط مدرکاتی از جنس خودشان را ادراک می کنند. اگر انسان با سلوک خود، از مرتبه ی نفس و قلب و صفات آن ها بگذرد، به مقام سرّ می رسد و می تواند حقیقت قلب و نفس و حسّ را بداند. هنگامی که انسان از مقام سرّ عبور کند، به عالم ارواح می رسد و حقیقت سرّ را می فهمد. سالک با عبور از عالم ارواح، به ساحل دریای حقیقت واصل می شود و صفات جمالی عالم ارواح و مادون آن را مشاهده می کند. اگر سالک با انوار جلالی حق تعالی، از منیّت خود فانی شد و به اعماق دریایِ حقیقت دست یافت، به هویّت حق تعالی نائل شده است و با غرق شدن در این هویّت یگانه و باقی شدن به بقای الهی، در نهایت، خدا را با خدا خواهد شناخت. در این حالت، انسانِ فانی خدا را تقدیس می کند و به واسطه ی او، تمام اشیا شناخته خواهد شد.

فإنّهم لما عبروا بالسلوک عن النفس و صفاتها و القلب و صفاته، و وصلوا إلی مقام السرّ و عرفوا بعلم السرّ معنی القلب و النفس و الحسّ ... و إذا عبروا عن السرّ و وصلوا إلی عالم الأرواح، عرفوا بنور الروح السرّ. و إذا عبروا عن عالم الروح و وصلوا إلی ساحل بحر الحقیقه، عرفوا بأنوار مشاهدات صفات الجمال، عالم الأرواح و ما دونها. و إذا فنوا بسطوات الجلال عن إنانیه وجودهم و

وصلوا إلی لجه بحر الحقیقه، کوشفوا بهویه الحق تعالی. و إذا استغرقوا فی بحر الهویه الأحدیه و بقوا ببقاء الألوهیه، عرفوا الله بالله و وحّدوه و قدّسوه و عرفوا به کل شیء.(۱)

بنابراین، صدر المتألّهین در گروه طرفداران الهیّات سلبی قرار نمی گیرد. او هم چنین عقیده ی تعطیل را نمی پذیرد؛ چنان که از نظر او، تشبیه هم قابل قبول نیست. ملاصدرا هیچ یک از این دیدگاه ها را قابل دفاع نمی داند. از منابع اسلامی و شیعی (آیات و احادیث اهل بیت (علیهم السلام)) نیز به دست می آید که انسان از شناخت حق محروم نیست؛ هم چنین نباید خدا را تنزّل داد که در حدّ انسان، قرار گیرد؛ لذا می توان به شناختی از او دست یافت. آن چه عقل به آن دست می یابد، معرفت انّی است؛ ولی معرفت حقیقی به خدا، از طریق عقل حاصل نمی شود، بلکه باید رنج سلوک طولانی را تحمّل کرد و با بصیرت، به او راه یافت.

وجود شناسی (نظریه اتّحاد عاقل و معقول)

حقیقت علم نزد پیشینیان، متفاوت است. شارح مطالع، علم را این گونه تعریف کرده است: علم صورتی است که از شی، نزد ذات مجرّد حاصل است.(۲) قاضی

عضدالدّین ایجی درباره ی حقیقت علم، سه رأی پیش نهاده است.(۳) فخر رازی

علم را بی نیاز از تعریف، و تصوّر آن را بدیهی می داند؛ او بر این امر، دو استدلال هم بیان کرده است. دیدگاه دیگر، مربوط به محمّد غزالی است. او معتقد است که علم تعریف دارد؛ امّا تعریف آن سخت است. دیدگاه دیگری که ایجی بیان می کند، شامل شش تعریف از علم می شود که از سوی معتزله و اشاعره و حکما نقل می کند. مهم ترین تعریف علم، از سوی حکما مطرح شده است. آن ها معتقدند که علم حصول صورتی از شیء، نزد عقل است. ابن سینا هم تعریفی مشابه تعریف حکما،

۱- همان، ۱۰۶.

۲- شرح المطالع: ۸.

۳- شرح المواقف: ۶۲ _ ۸۶.

از علم، بیان می کند.(۱)

از نظر ملاصدرا، بیان های سابق در مورد حقیقت علم، چندین اشکال و ایراد دارد: یکی این که هیچ کدام شامل علم حضوری نمی شود. دیگر آن که معقولات ثانیه، از تمامی تعاریف خارج می مانند. به بیان دیگر، تمامی تعاریف پیش گفته، تنها علوم ماهوی را شامل می شوند. بدین لحاظ، تمامی آن ها بوی اصالت ماهیّت می دهند.

از نظر صدر المتألّهین، علم از سنخ وجود است. وجود دو قسم است: مادّی و مجرّد، پس علم از سنخ وجود مجرّد است.(۲) ملاصدرا در این جا، در واقع، تأثیر

مسأله ی اصالت وجود و اعتباریّت ماهیّت را به خوبی نشان داده است. اگر ما اصالت را تنها به وجود دادیم و متن واقع را فقط با وجود پر کردیم، در علم هم باید از این اصل، پیروی کنیم و علم را امری وجودی بدانیم. البتّه علم بودن این امر وجودی، از آن جهت است که حاکی از خارج است و به آن، نگاه آلی داریم.

توضیح آن که یک مفهوم را از دو سوی مختلف، می توان نظر کرد: گاهی مفهوم، حاکی و مرآت برای خارج از خود قرار می گیرد؛ به طوری که وقتی نفس به آن توجّه می کند، خارج آن را می بیند نه خودش را. در چنین نظری، خود مفهوم، مستقلّاً مورد توجّه نیست، بلکه مصداق و خارج آن، در توجّه و نگاه قرار می گیرد و به مفهوم تنها از آن جهت که وسیله و راهی است برای خارج از خود، التفات شده است؛ به چنین نظری نظر آلی گویند. در این نظر، اگر مفهوم، موضوع واقع شود و محمولی بر آن بار شود، این محمول در واقع، بیان کننده ی حکم و خاصیّت مصداق آن مفهوم است، نه خود آن. در محاورات عرفی، تمام مفاهیم همین گونه به کار می روند؛ مثل «دیوار سفید است» ، «جسم وزن دارد».

در مقابل، نظر استقلالی قرار دارد؛ در این نظر، هیچ توجّهی به مصداق و خارج و محکی مفهوم نیست، بلکه تمام توجّه انسان، به خود مفهوم است که نظر استقلالی

۱- التعلیقات: ۶۹.

۲- الأسفار الأربعه :۳ ۲۹۹.

گویند. با چنین نگرشی اگر مفهوم، موضوع و محمولی بر آن حمل شود، این محمول، بیان کننده ی حکم و خاصیّت خود مفهوم است، نه مصداق و محکی آن؛ مثلاًـ «انسان کلّی است» و «انسان نوع است» که کلّی بودن و نوع بودن، ویژگی مفهوم انسان است، نه مصادیق و افراد خارجی آن. در این دو مثال، مفهوم انسان از آن جهت که حاکی از مصادیق و افراد خارجی است، موضوع واقع نشده است، بلکه خود مفهوم، از آن جهت که مفهوم است، موضوع قضیه می باشد. گاهی به جای اصطلاح «نظر آلی» از اصطلاح «مفهوم، از آن جهت که حاکی از خارج است» یا «مفهوم، هنگامی که «ما به یُنظَر» است» استفاده می شود و به جای «نظر استقلالی» اصطلاح «مفهوم از آن جهت که مفهوم است» یا «مفهوم هنگامی که «ما فیه یُنظَر» است» به کار می رود.

حکم مذکور یا همان دو نگرش به مفهوم، در مورد وجود علم هم صادق است؛ بدین معنا که اگر علم را از سنخ وجود دانستیم، به آن، دو گونه می توان نگریست : استقلالی و آلی. در صورتی که نگاه آلی به آن داشته باشیم، ما علمی از خارج خواهیم داشت؛ امّا اگر به این وجود نگرشی استقلالی شد، این خود نوعی وجود است همانند سایر وجودهای خارجی و از این جهت نمی توان، علم به آن اطلاق نمود؛ مگر آن که آن را نوعی علم حضوری بدانیم که در این صورت نیز، باز علم، صرف وجود محض نیست؛ زیرا خاصیّت ذاتی علم، کشف و شهود است. از این رو لازم است این معنا را در تعریف علم گنجاند.

از سوی دیگر، اگر در مقام بیان حقیقت علم، آن را امری وجودی بدانیم، در آن صورت به بحث وجودشناسی علم وارد شده ایم و دیدیم که این نگاه به علم، در حیطه ی بحث معرفت شناسی و منطقی نیست. به نظر می رسد ملاصدرا بیش تر در پی اثبات تجرّد علم است. بر این اساس، نگاهی به حیثیت کشف و حکایت و مرآت بودن علم ندارد و از آن، سخنی به میان نمی آورد.

حصول ماهیّت شیء معلوم برای عالِم، چند حالت دارد :

ـ حصول هویّت عینی شیء خارجی برای عالِم مانند: علم علّت به معلول خود.

ـ حصول هویّت شیء برای ذات خودش مانند: علم عالِم به ذات خودش.

ـ حصول صورت یک امر خارجی برای عالِم مانند: علم نفس به صور موجودات خارج.

حقیقت علم، نفس وجود و حصول یک امر برای عالم است؛ لـذا هر چیز که به نحوی برای امر دیگر، یعنی عالم موجود باشـد، برای آن چیز، معلوم خواهد بود. پس هر موجودی که وجودی لغیره دارد، برای ذات خودش معلوم نخواهد بود؛ زیرا وجود آن موجود لغیره برای موضوع می باشد و نه برای خودش؛ لذا چنین موجودی از ذات خودش آگاه نیست.

حصول علم دو حـالت دارد: یکی به صورت اتّحـاد و دیگری به صورت علاقه ی وجودی و ذاتی که این امر، فقط در رابطه ی علّی حاصل می شود؛ لذا، هر موجود مستقلّی به ذات خودش و معلولات خودش که وجودی حقیقی دارند، علم حضوری دارد و به معلول هـایی که وجود ذهنی و ظلّی دارنـد، علم حصولی. صور موجود در ذهن، معلوم بالـذّات هسـتند و مطـابق آن ها در خارج، معلوم بالعرض محسوب می شوند.(۱)

بنـابراین، علم از نظر حکمت متعـالیه، از سـنخ «وجود» است و عـالم ظرف معلوم نیست، بلکه خودِ علم است. عالم بر اثر ازدیاد علم، قـوی تر و نـورانی تر می گردد. نفس از جنس وجـود است و علم نیز امری وجـودی است. بنـابراین، اتّحـاد آن دو امکـان پـذیر است. اتّحـاد عاقـل بـا معقـول بخشـی از نظریه اتّحـاد عـالم بـا معلوم است؛ زیرا عقـل نیز مرتبه ای از ادراک و علم است. بنابراین، قوّه ی حس با محسوس و قوّه ی خیال با متخیّلات خودشان، متّحد هستند.

صور اشـیا چنـد گونه است؛ گـاهی صورت مـادّی است که در این صورت، قوام وجود آن، به مادّه و عوارض مادّی است. این گونه صورت ها هرگز معقول بالفعل نمی شوند؛ چنان که محسوس بالفعل هم نخواهند بود، مگر بالعرض. دسته ی

۱- الشواهد الربوبیّه: ۱۰۸ ـ ۱۰۹.

دیگری از صور وجود دارند که صورت امر مجرّداند. صور مجرّد هم به دو دسته تقسیم می شوند؛ تامّ و ناقص. صورتی که به تجرید تامّ رسیده باشد، معقول بالفعل است و صورتی که مجرّد ناقص باشد، متخیّل یا محسوس بالفعل خواهد بود. در میان اقسام مزبور، صورتی که معقول بالفعل است، خصوصیّتی دارد و آن این که وجودش برای خودش و وجودش برای عاقل یکی است؛ چنان که صورت محسوس، همین ویژگی را دارد؛ یعنی وجودش برای خودش و خودش برای جوهر خاص یکی است و اتّحاد عاقل و معقول یا به تعبیر دقیق تر، اتّحاد عالم و معلوم، چیزی جز این نیست.

إن صور الأشیاء علی قسمین: إحداهما صوره مادیّه قوام وجودها بالماده و الوضع و المکان و غیرها. و مثل تلک الصوره لا یمکن أن یکون بحسب هذا الوجود المادّی، معقوله بالفعل، بل و لا ـ محسوسه أیضا کذلک إلّا بالعرض. و الأخری صوره مجرده عن المادّه و الوضع و المکان تجریداً، إمّا تامّاً فهی صوره معقوله بالفعل أو ناقصا فهی متخیله أو محسوسه بالفعل. و قد صحّ عند جمیع الحکماء أنّ الصوره المعقوله بالفعل، وجودها فی نفسها و وجودها للعاقل شیء واحد من جهه واحده بلا اختلاف. و کذا المحسوس بما هو محسوس وجود فی نفسه و وجوده للجوهرالحاسّ شیء واحد بلا اختلاف جهه.(۱)

اتّحاد بین دو چیز، سه معنا دارد :

ـ اتّحاد در معنای اوّل، یکی شدن دو وجود متباین است.

ـ اتّحاد در معنای دوم، یکی شدن دو مفهوم متباین است که این دو نوع اتّحاد، محال است.

ـ اتّحاد در معنای سوم، یعنی این که موجودی بر اثر دگرگونی و استکمال وجودی، به گونه ای شود که مفهوم عقلی و ماهیّت کلّی جدیدی بر آن صدق کند که پیش از این، بر آن صدق نمی کرد. برای مثال تمام معانی جماد و نبات و حیوان، بر

۱- الأسفار الأربعه :۳ ۳۱۴.

انسان صدق می کند. به عبارت دیگر، نفس می تواند بر اثر حرکت جوهری، در عین وحدت، با تمام این معانی متّحد شود؛ یعنی نفس در مرحله ای جماد و در مرحله ای نبات و در مرحله ی بالاتر، حیوان است.(۱)

معرفت شناسی

عقل یکی از مهم ترین و استوارترین منابع معرفت است. مهم ترین مسأله ای که امروز در معرفت شناسی عقل وجود دارد، مسأله مطابقت است. عقل واجد یک سلسله مفاهیم کلّی است. سوال این است که آیا این مفاهیم، با جهان خارج مطابقت دارند؟ در صورتی که جواب مثبت باشد، این تطابق تا چه حدّی است؟ پاسخ به این سوالات، دیدگاه ها و نظریه های مختلفی را پدید آورده است.

بر اساس حکمت متعالیه، در معرفت عقلی، با مشکل تطابق روبه رو نیستیم؛ زیرا شناخت عقلی کامل، حاصل اتّحاد با عقل فعّال است. انسان با این اتّحاد، در واقع با مرتبه ی علّت جهان مادّی و حتّی مثالی، متّحد شده است. از سوی دیگر، می دانیم که شناخت علّت نسبت به معلول، شناختی کامل است؛ زیرا معلول در واقع، رقیقه علّت است و به عبارت دیگر، علّت و معلول را می توان به حمل «حقیقت و رقیقت» بر یکدیگر بیان کرد. پس، هرآن چه معلول دارد، در مرتبه ی بالاتر، علّت واجد آن است؛ لذا اگر معرفت عقلی از طریق اتّحاد با عقل فعّال، حاصل می شود و عقل فعّال علّت موجودات و معالیل است، پس معرفت های عقلی مطابق موجودات جهان خارج است.(۲)

باید توجّه داشت که مشکل تطابق، مبتنی بر پیش فرضی مهم، یعنی ثنویّت انسان و جهان است. این پیش فرض، اثبات نشده و در اندیشه ی شکّاکان و در اکثر فلسفه های مدرن پس از دکارت، مشکل تطابق را به وجود آورده است. براساس حکمت متعالیه، انسان می تواند با سیر تکاملی خود، به مرتبه ای برسد که تمام

۱- الشواهد الربوبیّه: ۳۲۵.

۲- الأسفار الأربعه :۲ ۲۹۹ _ ۳۰۰.

جهان، معلول او باشند و از بلندای «مرتبه ی علّت بودن» به تمام مخلوقات علم پیدا کند؛ علمی که عین واقع است. بنابراین، در حکمت متعالیه، مسأله ی عینیّت مطرح است، نه مطابقت؛ یعنی معرفت عقلی عین عالم خارج است، نه مطابق با آن. البتّه در این صورت، مسأله ی خطا در ادراکات مطرح می شود که ملاصدرا به گونه ای آن را حل می کند.(۱)

معاد شناسی

ملاصدرا همانند فیلسوفان گذشته، معاد روحانی را برای افرادی می داند که به مرحله ای از ادراکات عقلانی رسیده باشند؛ امّا آن ها در تبیین معاد افرادی که به این مرحله نرسیده اند دچار مشکل می شوند؛ در حالی که صدر المتألّهین آن را بر طرف می سازد.

از نظر ابن سینا، بقای نفوسی که به مرحله ی عقلانی نرسیده اند، با مشکل مواجه است؛ یعنی حدّاقلّ ادراکات عقلی مثل تصوّرات و تصدیقات یقینی، از مبادی مفارق و علل حرکات کلّی را کسب نکرده اند. این نفوس با نابودی بدن، محلّ و موضعی برای حلول ندارند؛ لذا یا باید بعد از مرگ، به طور کامل معدوم شوند _ که امری مخالف عقاید دینی است _ یا این که نوعی تعلّق، به بدن افلاک پیدا می کنند (نظر فارابی) که از نظر ابن سینا، استدلال محکمی برای آن وجود ندارد.(۲)

ملاصدرا این مشکل را ناشی از عدم اطّلاع آن ها می داند؛ یعنی وجود عالَمی در معاد، برای نفوسی که در حلّ خیال مانده اند. این عالم، عالم مثال است. به نظر او، در مورد نفوس ناقص، داشتن معقولات اوّلیّه کمکی نمی کند؛ زیرا این گونه مطالب، لذّت یا درد به همراه ندارند و اگر داشته باشند، بین قوّه ی خیال و این گونه معقولات، تناسبی نیست. تعلّق به اجرام سماوی هم، کمکی نمی کند؛ زیرا این نفوس قبل از مرگ، هیچ گونه تعلّقی به آن اجرام نداشتند تا بخواهند یا بتوانند

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، مقاله چهارم.

۲- الالهیّات من کتاب الشفاء: ۴۶۹ _ ۴۷۳.

به سوی آن ها جذب شوند.(۱)

از نظر ملاصدرا، خود وجود و نیز ادراک آن، خیر و سعادت است. هر چه وجود کامل تر و خالص تر باشد، خیر و سعادت آن بیش تر است و هرچه نقص آن بیش تر، شرّ و شقاوت فزون تری در آن یافت می شود.

بنابراین، نفس هر چه کامل تر و از بدن مادّی بیش تر قطع علاقه کند و رجوع بیش تری به ذات حقیقی خود و ذات مبدأ داشته باشد، دارای بهجت و سعادت شدیدتر و عمیق تری می شود، سعادتی که قابل قیاس با لذّات دنیوی نیست؛ زیرا اوّلاً در ادراکات عقلی، هم مدرِک و هم مدرَک قوی تر از ادرکات حسّی اند و ثانیاً مدرَکات عقلی بیش ترند، زیرا کلّ اشیا را شامل می شوند و ثالثاً صور عقلی، متّحد با ذات نفس هستند و باعث کمال آن می شوند؛ لذا صور عقلی بیش تر از صور حسّی، ملازم با ذات نفس هستند.

کمال نفسِ ناطقه، اتّحاد با عقل کلّی و ارتسام صور کلّیه ی موجودات در اوست تا از این طریق، عالَمی عقلی گردد و به جایگاه اصلی خود باز گردد. علّت عدم تمایل انسان به آن کمال و سعادت برتر، ناشی از چند چیز است: یکی وابستگی به بدن و تعلّق خاطر به مقاصد دنیوی که در نتیجه، تخدیر از آن حاصل است. عامل دیگر، عدم درک معقولات عینی و قناعت به درک وجود ذهنی آنهاست. به عبارت دیگر، صرفاً با گردآوری و حفظ صور عقلی، نمی توان به آن لذّات دست یافت، بلکه باید آن ها را مشاهده نمود. کسی که به تقلید بسنده کند و نفس پاکی دارد، در بهشت برزخی وارد می شود و از صور موجود در آن بهشت، لذّت می برد.(۲)

ملاصدرا اعتقاد دارد که حدّ نصاب علم، برای رسیدن به سعادت حقیقی، عبارت است از :

ــ علم به خدا و وجودی که لایق اوست؛ مانند: علم به صفات او مثل علم مطلق و غیر انفعالی او، علم به قدرت کامل او نسبت به ایجاد تمام ممکنات و نیز علم به

۱- الشواهد الربوبیه: ۲۸۵.

۲- الشواهد الربوبیه: ۱۲۸.

عنایت و رحمت واسعه ی او.

ــ علم به عقول فعّاله که کلمات تامّ و بی انتهای الاهی و ملائکه ی علمیّه می باشند.

ــ علم به نفوس کلّیّه که کتب و ملائکه ی عملیّه هستند.

ــ علم به ترتیب نظام نزولی و صعودی و این که وجود از خدا به عقل و از عقل به نفوس و بعد به طبایع و اجسام می رسد. این نظام، سپس صعود می کند تا اوّل معادن و بعد گیاهان و سپس حیوانات را به وجود آورد تا این که به درجه ی عقل مستفاد می رسد و در نهایت، به مبدأ خود باز می گردد.(۱)

در مقابل سعادت حقیقی، شقاوت حقیقی وجود دارد؛ شقاوت حقیقی دو حالت دارد: یکی شقاوتی است که به خاطر اعراض از کسب علوم حقیقی و توجّه به بدن و امیال حیوانی حاصل می شود و قرآن این گروه را از غافلین و قاصرین و اهل حجاب می داند، غافلینی که بر قلبهای شان مهر نهاده اند.

حالت دوم مربوط به کسانی است که برای رسیدن به مقاصد دنیوی، حقیقت را انکار کرده اند. این گروه، با این که دارای استعداد درک معارف عقلی بودند؛ امّا آن را ضایع کردند و به جای آن، شیطنت و اعوجاج را در خود پدید آوردند. قرآن این گروه را منافق و اهل عقوبت می نامد.(۲)

از نظر ملاصدرا، دو گونه بهشت داریم: بهشت معقول و بهشت محسوس. چنان که خداوند در قرآن فرموده است: «و لمن خاف مقام ربه جنتان»(۳) که ناظر بر

بهشت معقول است، در حالی که آیه «من کل فاکهه زوجان»(۴) ناظر به بهشت

محسوس. جهنم هم دو گونه است: جهنّم محسوس و جهنّم معنوی. نکته ای که در این جا وجود دارد، این است که بهشت محسوس و نیز نار محسوس، هر دو مربوط

۱- الشواهد الربوبیه: ۱۳۰.

۲- الشواهد الربوبیه: ۱۳۱ ــ ۱۳۳.

۳- الرحمن (): ۴۶.

۴- الرحمن (): ۵۲.

به عالم برزخ و همراه با صورت مقداری اند؛ امّا یکی صورت رحمت خداست و دیگری صورت غضب.

فاعلم أن الجنه جنتان: محسوسه و معقوله، کما قال تعالی: وَ لِمَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ جَنَّتانِ، و قوله: فِيهِما مِنْ كُلِّ فاكِهَةٍ زَوْجانِ، المحسوسه لأصحاب الیمین و المعقوله للمقربین و هم العلّیون. و لذا النار ناران: محسوسه و معنویه کما مرّ. و کلّ من الجنه و النار المحسوستین، عالم مقداری: أحدهما صوره رحمه الله و الأخری صوره غضبه، لقوله تعالی: وَ مَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوى. و لذلک تصول علی الجبّارین و تقصم المتکبّرین.(۱)

عقل و دین

ملاصدرا معتقد است عقل و دین به طور کامل با هم منطبق هستند؛ زیرا هدف هر دو این است که خدا و اسما و صفات او را بشناسند؛ امّا یکی از راه وحی که نبوّت نامیده می شود و دیگری از طریق اکتساب که حکمت و ولایت نام دارد.

قد أشرنا مراراً إلی أنّ الحکمه غیر مخالفه للشرائع الحقه الإلهیه، بل المقصود منهما شیء واحد، هی معرفه الحق الأول و صفاته و أفعاله. و هذه تحصّل تاره بطریق الوحی و الرساله، فتسمّی بالنبوه؛ و تاره بطریق السلوک و الکسب، فتسمّی بالحکمه و الولایه(۲)

برای مثال، ملاصدرا به هنگام بحث از معاد جسمانی، تأکید می کند که بدن اخروی ــ همان طور که شریعت گفته است ــ به طور کامل، شبیه بدن دنیوی است.(۳)

در مسأله ی تجرّد نفس، علاوه بر ادلّه ی عقلی، ادلّه ی نقلی را نیز ذکر می کند تا معلوم گردد که عقل و شرع در این مسأله، مطابق هم هستند. صدر المتألّهین می گوید: حاشا که شریعت حَقّه با معارف یقینی مخالف باشد و ننگ بر فلسفه ای که

۱- عرشیه: ۲۷۳.

۲- الأسفار الأربعه :۷ ۳۲۷.

۳- الأسفار الأربعه :۹ ۳۰۷.

قوانین آن، مطابق کتاب و سنّت نباشد.

فلنذکر أدله سمعیه لهذا المطلب، حتی یعلم أن الشرع و العقل متطابقان فی هذه المسأله، کما فی سائر الحکمیات. و حاشی الشریعه الحقه الإلهیه البیضاء أن تکون أحکامها مصادمه للمعارف الیقینیه الضروریه. و تبّاً لفلسفه تکون قوانینها غیر مطابقه للکتاب و السنه.(۱)

از نظر ملاصدرا، فقط کسانی که ظاهر شریعت را می فهمند، تناقضی بین شریعت و فلسفه می بینند و دچار حیرت می گردند؛ امّا کسانی که به عمق عقل و فلسفه نائل شوند و از ژرفای شریعت آگاه اند، احکام شریعت و عقل را منطبق بر یکدیگر می بینند.

لأن فی الناس أقواما من المتفلسفین، لا یعرفون من الشریعه إلّا رسمها، یتصدّرون و یتکلّمون بما لا یحسنون و یتناظرون فیما لا یدرون، فیناقضون تاره الفلسفه بالشریعه و تاره الشریعه بالفلسفه، فیقفون فی الحیره و الشکوک، فیَضلّون و یُضلّون و هم لایشعرون.(۲)

علم شناسی

یکی از موارد کاربرد عقل در اندیشه های ملاصدرا، مربوط به حوزه ی علم شناسی است. مفاهیم عقلی دو گونه اند: برخی مربوط به ماهیّات اند ــ که به آن معقولات اولی گفته می شود ــ و بعضی دیگر، مربوط به مفاهیمی اند که از سنخ ماهیّات نیستند که به آن، معقولات ثانیه اطلاق می شود. معقولات اولی از سنخ علوم درجه ی اوّل اند و معقولات ثانیه از نوع علوم درجه ی دوم.

اساس و پایه ی تمامی علوم تجربی، از مفاهیم ماهوی تشکیل شده اند. به تعبیری ساختار علوم تجربی و مفاهیم کلیدی آن ها از معقولات اولی تشکیل می شود. از سوی دیگر، مفاهیم اصلی فلسفی از سنخ معقولات ثانیه هستند؛ لذا

۱- الأسفار الأربعه :۸: ۳۰۳.

۲- مبدأ و معاد: ۳۲۳.

هم مفاهیم اصلی علوم تجربی و هم مفاهیم اساسی فلسفه را معقولات تشکیل می دهند. بنابراین، عقل شناسی صدرایی منشأ تحلیل سنخ شناسی مفاهیم اصلی و اساسی علوم تجربی و نیز فلسفه می باشد.

نتیجه گیری

نگاه متفاوت ملاصدرا به عقل، منشأ ابتکارات متعدّد او در حوزه های مختلف است. صدر المتألّهین در زمینه هایی چون خداشناسی، وجودشناسی، معرفت شناسی، معادشناسی، علم شناسی و نیز حوزه ی نسبت عقل و دین ابداعاتی دارد که تمامی آن ها، ریشه در نگرش جدید او به مسأله ی عقل و ادراکات عقلی دارد.

اگر نگاه جدید ملاصدرا را نسبت به عقل، پی گیریم، به ریشه هایی عمیق تر برخورد می کنیم. باید سراغ اصول و مبانی حکمت صدرایی را گرفت. دیدگاه های ملاصدرا در باب اصالت وجود، تشکیک وجود و نیز حرکت جوهری را نمی توان نادیده گرفت. از این مبانی است که می توان مسائلی چون کثرت صور در عقول مفارق، کثرت صور در عقل انسان ها، مرتبه ی خیال برزخی و چگونگی تعقّل را توجیه کرد و از این طریق می توان به عقل شناسی صدرایی در حکمت متعالیه نایل شد.

پیوست _ پیشینه ی بحث در مورد عقل در یونان

فیلسوفان پیش سقراطی

مفهوم عقل نزد فلاسفه ی ایونیا (طالس، آنکسیمندر، آناکسیمنس) دیده نمی شود. هراکلیتوس _که اصل عالم را عنصری واحد به نام آتش می داند_ آن را خدا و عقل (لوگوس) نامیده و آن را همان قانون کلّی و جهانی می داند که درون همه ی اشیاست و تغییر دایم جهان را معیّن می سازد. او عقل انسانی را جزیی از آن

عقل کلّی می داند که عقل انسانی باید به آن برسد.(۱)

پارمنیـدس ــکه بر خلاف هراکلیتوس مخالف تغییر است ــ حقیقت را در عقل و معقول را با وجود یکی می داند. حقیقت در عقـل است و نه در حس. او معتقـد است فقـط بـا فکر می تـوان وجود را دریـافت؛ وجودی که واحـد و متعیّن و از نظر مکـانی متناهی و مستدیر است.(۲)

آناکسـاگوراس علّت محرّکه را از مـادّه متحرّک جـدا کرد و علّت منفرد را ذهن یا عقل (نوس) نامیـد. عقل علّت حرکت همه چیز و پـاک تریـن و لطیـف تریـن چیزهـاست ــکه جـدای از هر گـونه امر مـادی است ــ و جنبه ای از آپـایرون (امر نـامعیّن) آناکسـیمندر است که بر همه چیز، فرمـان می دهـد و نیز جنبه ای از آتش هراکلیتوس است که سـزاوار نـام لوگوس و خردمند است. عقل خالق مادّه نیست، بلکه فقط عامل ایجاد حرکت و نظم است.(۳)

افلاطون

از نظر او مُثل دارای سلسـله مراتبی انـد که در رأس آن ها «مثال خیر» قرار دارد. همان گونه که در جهان محسوس، خورشـید، انگیزه ی زنـدگی و مـوجب رویش و نیز روشـنایی چشم است، به همـان سـان در جهـانِ فراسـوی محسـوس، همه ی چیزهـای شناختنی، نه تنها، شناخت پذیری خود را مدیون آنند، بلکه وجود و باشندگی خود را نیز مدیون آن می باشند. البتّه خود «خیر» یک هستی نیست، بلکه در ارجمندی و نیرومندی فرا سوی هستی است.(۴)

از نظر او، روح انسـان پیش از حلول در بـدن و ورود در دنیـای مجـازی، در عالم معقولات و مُثل بوده و آن ها را درک کرده است؛ ولی زمانی که لباس تن را در بر کرد، آن حقایق را فراموش کرد. انسان به واسـطه ی دیـدن این محسوسات و سایه ها و با

۱- تاریخ فلسفه :۱ ۵۵.

۲- تاریخ فلسفه :۱ ۶۳ــ ۶۴.

۳- تاریخ فلسفه یونان :۸ ۲۵ ــ ۲۸.

۴- دوره ی آثار افلاطون: ۵۰۸.

سیر و سلوک عقلانی (دیالکتیک) دوباره آن حقایق مجرّد و عقلانی را به یاد می آورد و به عبارت دیگر، انسان آن چیزی را می فهمد که زمینه ی آن را در درون خود داشته باشد.

اوّلین مرحله ی سیر و سلوک، خیال (آیکازیا) است که متعلّق آن تصاویر، سایه ها، انعکاسات در آب، اجسام سخت و صاف و شفّاف است. مرحله ی دوم عقیده (پیستیس) است که متعلّق آن، متعلّقات واقعی مطابق با تصاویر بخش خیال است که حیوانات و طبیعت و امور هنری از جمله ی آن ها هستند. در این دو مرحله ما با عالم محسوسات (دوکساستا) در ارتباط هستیم و حاصل آن گمان یا ظن (دوکسا) نامیده می شود.

در مرحله ی سوم، ما با استفاده از فرضیات، شروع به تعقّل یا استدلال (دیانویا) می کنیم و متعلّق معرفت مان، مفاهیم ریاضی یا صور واسطه (ماته ماتیکا) است. این صور، بالاتر از محسوسات اند؛ زیرا ازلی و ابدی اند، امّا پایین تر از مثل قرار دارند؛ زیرا همانندهای زیادی دارند و مانند مثل یگانه نیستند.

در مرحله ی چهارم، فرد به علم (نوئزیس) می رسد و صور اوّلیّه یا مبادی (آرخای) را درک می کند و بالأخره با تلاش فراوان، می تواند مثال خیر و علّت کلّی تمام اشیا را مشاهده کند. در این دو مرحله ی آخر، ما با عالَم عقول (نوئتا) مواجه می شویم و حاصل آن، معرفت (اپیستیمه) است.(۱)

ارسطو

در دیدگاه او، معرفت از احساس، شروع می شود و از قوّه، به سوی فعل می رود و معرفتِ هر مرحله ای از مرحله ی دیگر، به دست می آید. مرحله ی عقلی به صورت بالقوّه، در مرحله ی حسّی وجود دارد و تعقّل، علّت غایی احساس است و عقل خودِ این مفاهیم کلّی یا موجد آن هاست. احساس و تخیّل شرط ادراک عقلی و کلّی است.

۱- همان، ۲: ۵۰۹ _ ۶۲۱.

در عقل نیز مراحلی است که از مرحله ی انفعال، شروع می شود و به مرحله ی فعلیّت می رسد. ارسطو مرحله ی میانی را مرحله ی نطقی می نامد. از نظر او، عقل هم معقولات را به وجود می آورد و هم در این ضمن، به تحقّق و فعلیّت می رسد.(۱)

ویژگی های عقل هیولانی (= قابل، امکانی، بالقوّه، منفعل) عبارت اند از :

_ مفارق از بدن است؛ زیرا آلتی ندارد یا خواصّ مادّی مثل گرمی و سردی ندارد و قدرت ادراک آن، نامحدود است. بعد از تعقّل، معقولِ قوی می تواند معقول ضعیف را درک کند و به نفسه، فساد و ضعف را نمی پذیرد.

_ از هرگونه صورتی، عاری است.

_ فقط حالت قابلی دارد، امّا منفعل نمی شود؛ زیرا مادّه و صورت ندارد و اسم عقل منفعل، اسمی مسامحی است.

_ وجودی بالقوّه دارد و قبل از تفکّر، هیچ واقعیّت بالفعلی ندارد.(۲)

در مورد عقل فعّال، می توان گفت: موجودی است که صور معقول بالقوّه در اشیای محسوس را بالفعل می کند؛ لذا باید خودش از قبل، بالفعل باشد. ارسطو در طرز عمل این عقل، دو تشبیه دارد :

_ صنعت کار: مادّه ای که استعداد قبول صورتی را دارد، چنان تحت تأثیر قرار می دهد که آن صورت، در آن مادّه فعلیّت یابد.

_ نور: رنگ های بالقوّه را در اشیا، بالفعل می کند.

در میان مفسّرانِ ارسطو، بر سر وجود دو عقل یا دو جنبه از یک عقل، اختلاف وجود دارد. دسته ی اوّل می گویند: عقلِ فعّال جوهری برتر و جدا از عقل منفعل است؛ زیرا :

_ در تشبیه عقل به صنعت و نور، این دو چیز، از جسم یا رنگ جدای اند.

_ عقل فعّال اوصافی دارد که با مفارق بودن آن، مناسبت بیش تری دارند؛ برای مثال ارسطو معتقد است که: عقل جنبه ی الهی وجود انسان است یا عقل، جنبه ی

۱- عقل در حکمت مشا: ۷۷ _ ۷۹.

۲- عقل در حکمت مشا: ۸۴ _ ۸۷.

الهی دارد.

دسته ی دوم معتقد به یک جوهر عقلی واحد، با دو جنبه اند؛ زیرا :

ـ اگر دو عقل متمایز داشته باشیم، آن گاه معرفت ـ که عملی واحد و بسیط است ـ از بین می رود.

ـ انسان ـ که یک چیز است ـ دارای دو صورت می شود.

ـ اگر عقل فعّالی، جدا از عقل منفعل و حاوی صور بالفعل باشد، این امر همان عالم مُثل افلاطونی می شود و این چیزی است که ارسطو سخت با آن، مخالف است.(۱)

افلوطین

او همانند پارمنیدس، اندیشیدن را با هستی یکی می دانست و به طور مکرّر این یکسان بودن عقل، معقول، موجود، جوهر، هستی را یادآور می شود. او همانند افلاطون، مشاهده ی طبیعت و نظم آن را، راه رسیدن به الگوی آغازین و حقیقت می داند، جایی که همه ی این حقایق، به صورت معقول و جاویدان در آن وجود دارند.

عقل ناب یعنی خدایی که کمال و عقل موجود و در بر دارنده ی همه ی چیزهای نامیراست. او همه چیزهاست؛ لذا ساکن و همیشگی است. عقل هستی را با اندیشیدن به آن هست می کند و هستی عقل را با اندیشه دادن به آن و هر دوی آن ها علّتی غیر از خودشان دارند؛ زیرا با هم وجود دارند. عقل هم چون اندیشنده و هستی هم چون اندیشیده شده. این دوگانگی اصل های نخستین، عدد و کمّیت را می سازد و ویژگی هر کدام، کیفیّت را و از این دو، هر چیز دیگری پدید می آید.

عقل، وحدتی در عین کثرت دارد و همین امر، او را از «واحد» ـ که وحدت عددی دارد ـ متمایز می کند. همه ی موجودات و معقولات در عقل اند، همان گونه که تمام اجزای یک موجود زنده، در نطفه ی آن، موجود می باشند. عقل دو وظیفه ی

۱- عقل در حکمت مشا: ۸۸.

همزمان دارد: اندیشیدن به ایده ها و اندیشیدن به خود.

عقل از «واحـد» صادر شـده است و «روح» از عقل؛ زیرا عقل کامل است و به حکم این کمال، باید ایجاد کننده باشد. نحوه ی صـدور عقل از واحد و روح از عقل، «فیضان» است؛ یعنی همان گونه که انوار بر اثر فیضان منبع نور، از آن به وجود می آیند، این موجودات نیز بر اثر فیضان موجودی برتر به وجود می آیند.(۱)

از نظر او، همه ی انسـان هـا پس از زاییـده شـدن، ادراک حسّی را پیش از عقل، به کار می گیرنـد و محسوسات را درک می کننـد. بعضـی از انسان ها، همه ی عمر در محسوسات متوقّف می مانند و آن ها را آغاز و انجام همه چیز می دانند. انسان های دیگری وجود دارنـد که بخش بهتر روحشان، آن ها را بر انگیخته و می خواهند از آن چه دل پسـند است، به زیبایی بزرگتری بگرایند؛ امّا چون نمی توانند بالاتر را ببینند و زمینه ی دیگری ــ که بر آن بایستند ــ ندارند، به پایین کشیده می شوند.

دسته سومی از انسان های الهی وجود دارند که به یاری نیروی بزرگ تر خود و تیزبینی چشمشان، عظمت آن چه را که بالایی است، می بیننـد و به سوی آن می رونـد . این ها افرادی انـد که عاشق «زیبایی های روح»انـد. روش آن ها برای رسـیدن به آن بلندی همان سیر و سلوک (دیالکتیک) است.

این سیر دو مرحله دارد :

ــ رفتن به عالم معقولات.

ــ سیر در عالم معقولات و رسیدن به قلّه ی آن.

این دیالکتیک، انسان را از سرگردانی در جهان محسوسات، نجات می دهد و او را به جهانی معقول می برد. جهانی که در آن می تواند از «حقیقت صاف و ساده» (به تعبیر افلاطون) تغذیه نماید. مبادی این دانش را عقل در اختیار هر روحی قرار می دهد که بتواند آن ها را دریابد. دیالکتیک، نظریه و قواعد محض نیست؛ بلکه با اشیا سر و کار دارد و مادّه و مایه ی آن، موجودات واقعی اند.(۲)

۱- دائره المعارف بزرگ اسلامی :۸ ۵۹۶ ــ ۵۹۸.

۲- دائره المعارف بزرگ اسلامی :۸ ۵۹۹ ــ ۶۰۰.

فهرست منابع

ـ ابن سینا. الاشارات و التنبیهات. تحقیق: مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱ ش.

ـ ـــــــــــــــــ. الالهیات من کتاب الشفاء. تحقیق: حسن زاده آملی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶ ش.

ـ ـــــــــــــــــ. الشفاء، کتاب النفس. قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۱۵.

ـ ـــــــــــــــــ. التعلیقات. قم: انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.

ـ ارموی، ابی بکر. شرح المطالع. قم: نجفی، ۱۴۱۶.

ـ افلاطون. دوره آثار افلاطون. ترجمه: محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷ ش.

ـ ایجی، عضدالدین. شرح المواقف. قم: منشورات شریف رضی، ۱۳۷۰.

ـ حسن زاده آملی، حسن. دروس اتحاد عاقل به معقول. قم: انتشارات قیام، ۱۳۷۵ ش.

ـ ـــــــــــــــــ. دو رساله در مثل و مثال. قم: نشر طوبی، ۱۳۸۲.

ـ ـــــــــــــــــ. عیون المسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون. تهران : انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱ ش.

ـ خراسانی، شرف الدین. «افلوطین». دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸. تهران: ۱۳۷۹ ش.

ـ ـــــــــــــــــ. «اسکندر افریدوسی». دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸.

ص: ۲۳۰

تهران: ۱۳۷۷ ش.

ـ داوودی، علیمراد. عقل در حکمت مشاء. تهران: دهخدا، ۱۳۴۰ ش.

ـ شیخ اشراق. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. به تصحیح و مقدمه هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.

ـ طباطبائی، سید محمد حسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: دارالعلم، ۱۳۵۰.

ـ کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه. ج ۱. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.

ـ گاتری، سی. تاریخ فلسفه یونان. تهران: فکر روز، ۱۳۷۷ ش.

ـ ملاصدرا. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.

ـ ________________. مبدأ و معاد. به تصحیح سید جلاالدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴ ش.

ـ ________________. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. با تحقیق، تعلیقات و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی. بیروت: المرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.

ـ ________________. عرشیه. به تصحیح غلام حسین آهنی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱ ش.

ـ ________________. مفاتیح الغیب. تصحیح: محمد خواجوی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

ـ ________________. سه رساله فلسفی. به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. قم : دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.

ـ ________________. اسرار الایات. تحقیق: سید محمد موسوی. تهران: حکمت، ۱۳۸۵ ش.

ـ ________________. شرح الاصول الکافی. تهران: مکتبه المحمودی، ۱۳۹۱ ق.

ص: ۲۳۱

۸- عقل از دیدگاه اخباریان

اشاره

محمّد بیابانی اسکویی(۱)

۱- اهمّیّت خردورزی در قرآن و روایات

قرآن کریم در آیات بسیار به تعقّل و خردورزی فرامی خواند و آنان را که به عقل یا خرد خویش اهمّیّت نمی دهند و خردورزی را رها و پیروی از پدران خویش را الگو می سازند، نکوهش می کند و می فرماید :

(و إذا قیلَ لهمُ آتَّبِعوا ما أنزلَ اللهُ قالوا بَل نَتَّبِعُ ما ألفَینا عَلیهِ آباءَنا أو لَو کان آباؤُهم لا یَعقِلونَ شَیئاً و لا یَهتَدون.)(۲)

(و آن گاه که به آنان گفته می شود: از آن چه خدا نازل کرده است پیروی کنید، می گویند: بلکه ما از آن چه پدران خود را بر آن یافتیم، پیروی می کنیم. آیا اگرچه پدرانشان چیزی را تعقّل نکنند و هدایت نیابند)؟!

۱- محمد بیابانی اسکوئی، متولد ۱۳۴۱ اسکوتحصیل در حوزه های تبریز (از سال ۵۸_۶۱)، مشهد (۶۱_۶۴) و قم (از سال ۶۴) در محضر آیات عظامنمازی شاهرودی، مروارید، اعتمادی، پایانی، شیخ جواد تبریزی، محمد باقر ملکی میانجی، وحیدخراسانی و اتمام دوره خارج فقه و اصول و گذراندن دوره تخصصی کلام (سطح دکتری) در موسسهامام صادق (علیه السلام).تألیف و ترجمه و تنظیم ده جلد کتاب و انتشار ۲۵ عنوان مقاله در نشریات معتبر داخلی در زمینه کلام،معارف و تفسیر. تدریس در مراکز حوزوی و دانشگاهی از جمله دانشکده حدیث، جامعه المصطفیالعالمیه و بنیاد نهج البلاغه.

۲- البقره (۲): ۱۷۰.

قرآن کسانی را که در آیات الهی به تعقّل و تدبّر می پردازند و از تاریخ گذشتگان و حوادث اطراف پند می گیرند، انسان هایی با تدبیر می خواند، درحالی که کافران و مشرکان و ناسپاسان را از خردورزی به دور می داند.

(و آخْتِلافِ اللَّيلِ و النَّهارِ و ما أنزَلَ اللهُ مِنَ السَّماءِ مِن رزقٍ فَأحْيى بِهِ الأرضَ بعدَ مَوتِها و تَصريفِ الرّياحِ آياتٌ لِقَومٍ يَعقِلونَ.)(۱)

(همانا در آمد و شد شب و روز و بارانی که خداوند از آسمان فرو می فرستد و زمین را بعد از مردن با آن [آب باران] زنده می کند و [هم چنین در] وزش بادها، خردورزان را نشانه هایی است.)

قرآن کریم بیش تر مردمان را از تعقّل به دور می داند :

(أكثرُهُم لا يَعقِلون.)(۲)

([از مردم] بسیارشان خردورزی نمی کنند.)

عقل در روایات امامان معصوم (علیهم السلام) جایگاه مهمّی دارد. این بزرگواران عقل را حجّت باطنی خداوند متعال می دانند که به واسطه ی رسولان الهی ــ که حجّت های ظاهری خداوند سبحان اند ــ بروز و ظهور می کند و انسان را نیز به تکامل می رساند. حضرت موسی بن جعفر (علیه السلام) رو به هشام می فرماید :

«يا هشام! ما بعث الله انبياءه و رسله إلى عباده الّا ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابه احسنهم معرفه، و أعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلا، و أكملهم عقلا أرفعهم درجه فى الدنيا و الآخره.

يا هشام! إنّ لله على الناس حجّتين: حجّه ظاهره و حجّته باطنه. فامّا الظاهره، فالرسول و الانبياء و الائمه : و أمّا الباطنه، فالعقول».(۳)

امام صادق (علیه السلام) نیز می فرماید :

«... و الحجّه فيما بين العباد و بين الله العقل».(۴)

۱- الجاثيه (۴۵): ۵.

۲- المائده (۵): ۱۰۳.

۳- هشام! خداوند پیامبران و رسولان را بر بندگان نفرستاد، مگر این که در آن چه از سوی خدا می آیدشان،تعقّل کنند. پس بهترین اجابت کنندگان، عارف ترین آنهاست. و داناترین آنان به امر الهی، عاقل ترینآنهاست که در دنیا و آخرت بالاترین آنهاست. ای هشام! خداوند را بر مردم دو برهان است: ظاهری وباطنی. حجّت نخست همان رسولان و پیامبران و امامان، و

حجّت دیگر خرد [انسان]هاست. (کافی:۱ ۱۶)

۴- ... و حجّت میان خدا و بندگان، خرد است. (کافی :۱ ۲۵)

امام رضا (علیه السلام) نیز عقل را در تشخیص پیامبران راستین و دروغین، حجّتی از جانب خدا می داند :

«یعرف به الصادق علی الله فیصدّقه و الکاذب فیکذّبه».(۱)

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) عقل را روشناییِ قلب و روح انسان می داند و می فرماید :

«ألا و مثل العقل فی القلب کمثل السراج فی وسط البیت».(۲)

همین طور در حدیثی دیگر، عقل را چون نوری می شمارد که با آن، حقّ از باطل شناخته می شود :

العقل نور فی القلب یفرق به بین الحق و الباطل.(۳)

پس عقل با این که همانند نوری، روشنگر و راهنمای انسان به حقّ و واقع است، ولی چنان که حضرت امام موسی بن جعفر (علیه السلام) فرمود، این نورِ باطنی انسان است و با اطاعت از خدای سبحان کامل تر می شود. به بیان امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز پیامبران و مربّیان الهی پرده هایی را ــ که مانع روشنگری عقل می شوند ــ کنار می زنند که در پی آن، روشنایی باطنی انسان، ظاهر می شود و روح و دل او نورانی می گردد. بدین ترتیب راستی و درستی پیامبران و رسولان پروردگار عالمیان برای انسان آشکار می گردد :

۱- با عقل، راستگو بر خداوند متعال را می شناسد [پیامبر] و [او را]تصدیق می کند و دروغ گو [برخداوند متعال] را می شناسد [مدّعی] و [او را]تکذیب می کند. (همان)

۲- آگاه باش! عقل در قلب انسان، مانند چراغی [نورافشان] در میان خانه است. (علل الشّرایع: ۹۸)

۳- ارشاد القلوب: ۱۹۸.

فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیاءه... و یثیروا لهم دفائن العقول.(۱)

این کلام مولا ـ امیرالمؤمنین (علیه السلام) دلالت دارد که اگر پیامبران الهی در میان بندگان مبعوث نمی شدند و آن ها را با اخلاق الهی و احکام و قوانین انسان ساز الهی آشنا نمی کردند، انسان ها راهی به آن آداب نداشتند؛ البتّه این امر بر طبق سنّت و خواست الهی به این صورت تحقّق یافته است و اگر خدای متعال بخواهد به صورت دیگری، همه ی انسان ها را متذکّر و متوجّه احکام الهی بکند، هیچ گونه اشکالی از جانب خدای سبحان نخواهد داشت؛ این بدان معنا نیست که انسان ها در مقابل پیامبران الهی متعبّد محض اند و هیچ گونه فهم و ادراکی از آن چه آنان بر ایشان می آورند، ندارند؛ بلکه دلالت دارد بر این که انسان ها کلام و سخنان رسولان الهی را می فهمند و با شعور و آگاهی آن را می پذیرند یا انکار می کنند.

پس اگر پیامبر می فرماید که در مورد خداوند متعال تفکّر و تعقّل نکنید و در قدَر و قضای الهی تعمّق نکنید، به این معنا نیست که انسان به تعبّد از پیامبر، این را بپذیرد؛ بلکه به تذکّرات و تنبّهات آنان متوجّه می شود که این گونه امور، از دسترس [عقل]دور می باشند و نباید در رسیدن به آن ها به عقل خویش تکیه داشت که راهی بسیار تاریک و دریایی است عمیق که سیر کردن در آن و افتادن در دریایی این چنین، وسیله ای مناسب آن را لازم دارد که خرد انسانی خود را در آن حدّ و اندازه نمی یابد.

۲- افراط و تفریط درباره ی عقل

با تصریح فراوان در نصوص دینی درباره منزلت عقل و بیان حدود روشنگری آن توسّط پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) انتظار می رفت با درک صحیح عالمان دینی از بیانات آن بزرگوار، حرمت این نور ارزشمند را مراعات کنند؛ ولی گروهی از آن ها راه افراط پیش گرفتند و گروهی دیگر به تفریط افتادند.

۱- رسولان را در میان آنان برانگیخت و پیامبران را در پی هم فرستاد... تا گنج های پنهان خردهایشان رابیرون آورند. (نهج البلاغه، خطبه ۱)

عقل گرایان اسلامی _که آنان را معتزله می نامند _ در معارف دینی بیش از اندازه به تجزیه و تحلیل عقلی پرداختند، غافل از آن که بیش تر معارف الهی فراتر از عقول ناقص بشری است. پس آنان از معارف اصیل دینی دور شدند، حتّی از تکامل و رشد عقل نیز مانع گردیدند؛ زیرا چنان که گفتیم خرد انسانی با پیروی از آموزه های دینی به رشد و تکامل می رسد، نه با تصوّرات و خیالات بشری که معقولات نامیده می شود.

از امام باقر (علیه السلام) است که خداوند متعال _آنگاه که عقل را آفرید، او را امتحان کرد و وقتی در امتحان الهی، سربلند شد_ فرمود :

و عزّتی و جلالی ما خلقت خلقآ هو أحب إلیّ منک؛ و لا أکملک الا فیمن أحبّ.(۱)

هم چنین معلوم است که رستگاری و هدایت تنها با شناخت عقل و پیروی از آن میسّر است. امام صادق (علیه السلام) بعد از بیان لشکریان عقل و جهل _که ریشه ی همه ی کردارهای خوب و بد هستند_ می فرماید :

فلا تجتمع هذه الخصال کلّها من أجناد العقل، إلّا فی نبیّ أو وصیّ أو مؤمن قد امتحن الله قلبه للایمان. و امّا سائر ذلک من موالینا فإنّ أحدهم لا یخلو من أن یکون فیه بعض هذه الجنود، حتّی یستکمل و ینقی من جنود الجهل؛ فعند ذلک یکون فی الدرجه العلیا مع الأنبیاء و الأوصیاء : و انّما یدرک الفوز بمعرفه العقل و جنوده و مجانبه الجهل و جنوده. وفّقنا الله و ایّاکم لطاعته و مرضاته.(۲)

پس کمال عقل در سایه ی آراسته شدن به اخلاق و آداب انسانی و پرهیز از پلیدی ها و دوری از شیطان جهل و نادانی است، به همراه فهم و شعور که همان

۱- سوگند به بزرگواری و مقامم که خلقی محبوب تر از تو نیافریدم و تو را در کسی که دوست می دارمکامل می گردانم. (بحارالأنوار :۱ ۹۶)

۲- سپاهیان عقل جز در پیامبر یا جانشین پیامبر یا مؤمنی _که دلش با ایمان امتحان شده باشد_ جمعنمی شود؛ امّا غیر آنان از دوستان ما نیز هیچ کدام خالی از برخی سپاهیان عقل نیستند تا این که در ایشانکامل شود و همین طور هم از سپاهیان جهل پاک شوند. در این صورت در مقام ما و با پیامبران و اوصیاخواهند بود که رستگاری با شناخت عقل و سپاه آن و دوری از جهل و لشکر آن حاصل می شود. (کافی:۱ ۲۳)

پیروی آگاهانه و هوشیارانه است.

از طرف دیگر، اهـل حـدیث یعنی حشویّه از اهـل سـنّت، بـا انکـار هرگونه درک و فهم عقلی جایگاه عقل را در معارف دینی نمی پذیرنـد و عقل را پایین تر از منزلتی که خداونـد متعال تعیین کرده است می داننـد و حجیّت آن را هم نادیده می گیرند و فهم انسانی را از احکام دینی و حقایق وحیانی، در حدّ تعبّد در تمام موارد، پایین می آورند.(۱)

پس گروه اوّل بـا پـای بنـدی بیش از حـد به عقول نـاقص بشـری و گروه دوم به جهت تعبّـد تـامّ به الفـاظ و متون دینی و نفی هرگونه فهم حقایق معنوی، دین حقیقی را هم چون تنی بی روح به بندگان الهی عرضه داشتند؛ بلکه گروه نخست نه تنها روح دین را از دست بشـر گرفتند که حتّی روحی که خود ساخته بودند بر کالبد دین پوشاندند و بر جویندگان حق، عرضه داشـتند. اکنون روایتی پیرامون آنان در بحث جبر و اختیار می آوریم که :

مساکین القدریّه أرادوا أن یصفوا الله عزوجل بعدله، فأخرجوه من قدرته و سلطانه.(۲)

پروردگاری که هیـچ گونه سـیطره ای بر بندگانش نداشـته باشد، دیگر چگونه مورد عبادت و خضوع قرار می گیرد؟! و همین گونه کسی که چنین برداشتی از اختیار بندگان دارد، توحید و خداشناسی او هم صحیح نخواهد بود.

اهـل حـدیث و به تبع آنان أشاعره و سَـلفیّه، چون فهم بشـر را از متون دینی نفی کرده و هیـچ راهی به فهم دین، جز تعبّـد قائل نشـده و عقل را به طور کلّی از کار انداخته اند، در درک مضامین دینی هم با مشـکل مواجه اند و به توحید خالص راه نیافتند؛ بلکه برخی از آنان خداوند را هم چون بشر ــ که دارای دست و پا و اندام های

ص: ۲۳۸

۱- ر.ک: آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی.

۲- بیچـاره قـدریّه ــ که قائـل به تفویض انـد ــ خواسـتند خداونـد را به عـدالت توصـیف کننـد، [امّـا در آخر] او رااز قـدرت و پادشاهی [هم] بیرون کردند. (فقه الرضا (علیه السلام): ۳۴۹؛ بحارالانوار :۵ ۵۴)

جسمانی است ــ می دانند.(۱)

۳- عقل گرایی و نصّگرایی در امامیّه

روایات فراوان امامان معصوم (علیهم السلام) ــ که پس از بروز حوزه های فکری علمای عامّه نسبت به معارف دینی از ائمّه صادر شده است ــ موجب محفوظ ماندن علمای شیعی از عقل گرایی معتزلیان عامّه و نصّ‌گرایی اهل حدیث شده است؛ ولی از آن جا که علمای امامیّه همیشه در اثبات و تبیین باورهای شان با علمای عامّه گفت و گوهایی داشته اند؛ لذا از قواعد کلامی و اصولی آنان بهره می بردند و در کتاب های خویش، روش آنان را به کار می گرفتند. این امر سبب شد که برخی از عالمان شیعی ــ که این روش را نمی پسندیدند ــ شیوه ی دیگری را به کار گیرند. شکل گیری عالمان اخباری و اصولی نیز در حوزه فکری امامیّه چنین بوده است. اگرچه بیش ترین جلوه ی اخباری گری در حوزه ی علم فقه و اصول یا احکام است، ولی اخباریان هم در حوزه ی عقاید و هم در حوزه ی احکام به احادیث تکیه دارند؛ لذا در این مقاله، عقل از دیدگاه اخباریان را در هر دو زمینه بررسی می کنیم.

امّا این بدان معنا نیست که اخباریان به عقل هیچ ارزشی قائل نیستند، چون حجّیّت عقل در روایات مورد تأکید قرار گرفته است. به همین سبب ملّا محمّد امین استرآبادی در حاشیه بر اصول کافی، ذیل فقره ی «أکمل للناس الحجج بالعقول» ــ از سخنان امام موسی بن جعفر (علیه السلام) به هشام ــ می نویسد :

خلق فی الناس العقل بمعنی الغریزه. ولولا ذلک لما تمّ لأحد حجّه و دلیل علی الآخر، لأنّ العقل المناظر المتفکّر لا یستطیع أن یحجد المقدّمات الواضحه الاستلزام للمدّعی.(۲)

ص: ۲۳۹

۱- ر.ک: نقش ائمّه در احیای دین :۱۰ ۳۵ ــ ۴۱ ؛ آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی: ۱۲۰ ــ ۱۴۶.

۲- خداوند در مردم، عقل (= غریزه) را آفرید که اگر آن نبود، احدی نسبت به دیگری حجّت و برهاننداشت؛ زیرا عقلِ مناظره کننده ی متفکّر، مقدّمات واضح مدّعا را منکر نمی شود. (میراث حدیث شیعه،دفتر هشتم: ۲۸۱ و ۲۸۲)

۴- پیشینه ی اخباری گری

روش همه ی اصحاب ائمه و محدّثین بزرگ هم چون مرحوم کلینی و شیخ صدوق و دیگران را روش اخباری گویند. محمّد امین استرآبادی از صدوق و پدر او و محمّدبن یعقوب کلینی و استاد او و علیّ بن ابراهیم به نام اخباریان قدیم یاد می کند.(۱)

او معتقد است تقسیم علمای شیعه به اخباری و اصولی در گذشته هم، مشهور بوده است. هم چنین می گوید :

شهرستانی در ملل و نحل و سیّد شریف جرجانی در شرح مواقف و علّامه حلّی در نهایه الوصول به این امر تصریح کرده اند.

شهرستانی _ که در قرن ششم قمری می زیسته است _ می گوید :

ثم إن الإمامیّه... کانوا فی الأوّل علی مذهب أئمّتهم فی الاصول، ثم لما اختلفت الرّوایات عن أئمّتهم و تمادی الزّمان، فاختارت کلّ فرقه منهم طریقه، فصارت الامامیّه بعضها معتزلیّه، إمّا وعیدیّه و امّا تفضیلیّه؛ و بعضها اخباریّه، امّا مشبّهه و امّا سلفیّه.(۲)

در جای دیگر می گوید :

و بین الاخباریّه منهم و الکلامیّه سیف و تکفیر و کذلک بین التفضیلیّه و الوعیدیّه قتال و تضلیل.(۳)

سیّد شریف _که در قرن هشتم و نهم می زیسته است _ می گوید :

کانت الامامیّه اوّلا علی مذهب أئمّتهم، حتی تمادی بهم الزّمان، فاختلفوا و

ص: ۲۴۰

۱- الفوائد المدنیّه: ۹۱.

۲- امامیّه ابتدا در اصول، بر مذهب امامان خویش بودند؛ سپس اختلاف روایات امامانشان و گذشت زمانموجب شد که هر فرقه ای روشی برگزید: برخی روش اعتزال را پیش گرفتند که یا وعیدیّه شدند یاتفضیلیّه؛ بعضی هم روش اخباری را اختیار کردند که یا مشبهه شدند یا سلفیّه. (ملل و نحل :۱ ۱۶۵)

۳- اخباریان امامیّه و اهل کلام یکدیگر را تکفیر کردند و با هم درگیر شدند. میان تفضیلیّه و وعیدیّه همستیز بود و به یکدیگر نسبت گمراهی می دادند. (همان، ۱۷۲)

تشعّبت متأخّروهم إلى معتزله، امّا وعيديّه أو تفضيليّه و إلى اخباريّه، يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهه. و هؤلاء ينقسمون إلى مشبهه يجرون المتشابهات على أنّ المراد بها ظواهرها، و سلفيّه يعتقدون أنّ ما أراد الله بها حقّ بلا تشبيه كما عليه السلف.(۱)

مرحوم استرآبادی بعد از نقل عبارت شرح مواقف و ملل و نحل، از علّامه حلّی نقل می کند که گفته است :

اخباريان اماميّه در اصول دين و فروع آن به اخبار آحاد اعتماد می کنند.(۲)

مرحوم شيخ حرّ عاملی صاحب وسائل الشّيعه هم اين مطلب را _كه تقسيم علمای شيعه پيش از استرآبادی، به اخباری و اصولی مشهور بوده است _ تأييد كرده و عين كلمات مرحوم استرآبادی را نقل(۳) و اضافه می كند :

اِنّ رئيس الأخباريين هو النبی (صلی الله عليه و آله و سلم) ثم الأئمّه : لأنّهم ما كانوا يعملون بالاجتهاد، و انّما كانوا يعملون فی الأحكام بالأخبار قطعآ، ثمّ خواص أصحابهم، ثمّ باقی شيعتهم فی زمانهم.(۴)

به عقيده ی مرحوم صاحب حدائق _كه از اخباريان است _ نخستين كسی كه شيعه را به اخباری و مجتهد تقسيم كرد، محمّد امين استرآبادی است.(۵)

مرحوم محمّدتقی اصفهانی صاحب هدايه المسترشدين هم سابقه ی

ص: ۲۴۱

۱- اماميّه ابتدا بر مذهب امامان خود بودند تا اينكه با گذشت زمان، اختلاف در ميان آنان پديد آمد و [بهدو گروه] تقسيم شدند: متأخّران آنان به معتزله يعنی وعيديّه يا تفضيليّه و اخباری _كه به ظواهراخبار متشابه معتقد بودند_ تقسيم شدند. اينان يا مشبّهه اند _كه اخبار متشابه را بر ظاهر خود جاريمی كنند_ يا سلفيّه اند كه مانند سلفيّه اهل سنّت معتقدند ظاهر آنها مراد خداست بدون تشبيه. (شرحمواقف :۸ ۲۹۲)

۲- الفوائد المدنيّه: ۹۷ به نقل از نهايه الوصول مخطوط: ۱۴۷.

۳- الفوائد الطوسيه: ۳۷۱.

۴- رئيس اخباريان، پيامبر (صلی الله عليه و آله و سلم) و بعد از او ائمه (عليهم السلام) است؛ زيرا آنان به اجتهاد عمل نمی كردند، بلكه دراحكام، تنها به اخبار عمل می كردند و بعد خواصّ اصحابشان و باقی شيعيانشان همگی اخباری اند.(همان، ۴۴۴)

۵- لؤلؤه البحرين: ۱۱۷.

اخباری گری را پیش از محمّدامین استرآبادی، نفی نموده است.(۱)

در این که مرحوم محمّد امین استرآبادی نخستین کسی است که اخبارگری را به نام گروهی خاص با روشی جدا از دیگر علمای شیعه مطرح کرد، جای هیچ گونه تردیدی نیست، ولی آیا روش محدّثان شیعه و قدمای اصحاب هم همین بوده است؟

به نظر می رسد تقارن عصر ائمّه (علیهم السلام) با اصحابشان موجب شده است که آنان برای حلّ مسائل به امامان و راویان حدیث مراجعه کنند و با استفاده از قوانین کلّی اصولی و کلامی در زمینه ی احکام و اصول عقاید بی نیاز باشند.

با گذشت زمان و دوری از عصر حضور، این نیاز در جامعه ی علمی شیعه هم احساس گردید و عدّه ای از علما، با توجّه به شرایط، قواعد اصول و کلام را برای حلّ مشکلات علمی به کار گرفتند و این علوم را سامان دادند؛ ولی چنان که گفتیم، در میان علمای امامیّه و اصحاب ائمّه (علیهم السلام) فرقه ای نمی یابیم که هم چون حشویّه و سلفیّه ی اهل سنّت قائل به تجسّم خدای سبحان و نفی حسن و قبح عقلی و اعتقاد به جبر داشته باشند، یا مانند معتزله ی اهل سنّت عقل گرای محض شوند و همه ی ظواهر دینی را که با عقل توافق نکند تأویل و توجیه کنند. مرحوم آیه الله مرعشی نجفی در شرح احقاق الحق، درباره ی اصحاب حدیث می نویسد :

اصحاب حدیث گاهی به جماعتی از علما اطلاق می شود که حکم عقل و اجماع را ترک و تنها به حدیث اکتفا می کنند و نصوص کتاب و ظواهر آن را متشابه می دانند. به این گروه «اخباری» گفته می شود که بسیارند.

اینان در میان علمای شیعه مانند امین استرآبادی و شیخ خلف و دیگران از علمای بحرین می باشند و در عامّه محمّدبن ابی ذئب و زائده بن قدامه ثقفی و سعیدبن ابی عروجه و غیرآنان می باشند که به آنان حشویّه گفته می شود. از اصحاب حدیث اهل سنّت، اموری عجیب حکایت شده است؛ مثل تجسّم

۱- هدایه المسترشدین: ۴۸۳ و ۴۸۴.

خدای سبحان و رؤیت او. آنان در این امر، ظواهر کلماتی را اخذ کرده اند که معانی آن ها به خدای تعالی نسبت داده شده است. مثل: دست، چشم، گوش، استوا، آمدن، نگاه کردن، دیده شدن و غیر این ها از اموری دیگر که ساحت قدس خدای سبحان از آن ها منزّه و متعالی است. امّا اصحاب حدیث شیعه به این گونه گفتارها زبان نگشوده اند.(۱)

پس نسبت اخباری گری به معنای خاصّ آن در نزد اهل سنّت _که اهل حدیث و حشویّه و سلفیّه آن را دنبال می کردند_ در مورد هیچ یک از علمای امامیّه صحیح نیست. نسبت عقل گرایی معتزلی _که هر آیه و روایتی اگر ظاهر آن با ادلّه ی عقلی اثبات شود، باید تأویل و توجیه گردد_ هم به هیچ وجه صحیح نیست؛ بنابراین نسبتی که صاحب ملل و نحل و شارح مواقف به علمای شیعه ی امامیّه داده است، به قطع در مورد هیچ یک از آنان صحیح نیست و سند روشنی بر این امر، ارائه نشده است.

۵- روش اخباریان در احکام و اصول عقاید

روش اخباریان در اثبات اصول عقاید دینی و رسیدن به احکام شریعت اسلام،منحصر در روایات اهل بیت (علیهم السلام) است. آنان نه تنها عقل را به تنهایی مرجع دست یابی به احکام و اثبات اصول عقاید نمی دانند، بلکه ظواهر قرآن را هم بدون بیان اهل بیت (علیهم السلام) از ادلّه ی احکام و عقاید به حساب نمی آورند؛ در صورتی که مجتهدان و اصولیان در مواردی خاص، عقل را در دستیابی به حقایق دین لازم می دانند. اینان ظواهر قرآن را حجّت و یکی از ادلّه ی استنباط احکام الهی می شمارند.

بدین ترتیب قواعد علم اصول و کلام، نزد مجتهدین و اصولیان معتبر و در اثبات اصول عقاید دینی و احکام شرعی ضروری گردید. این در صورتی است که از نظر

۱- شرح احقاق الحق :۱ ۱۶۸.

اخباریان، نه تنها قواعد آن دو علم، ضرورتی ندارد، بلکه زیان بار است. مرحوم فیض کاشانی اختلافات در اصول عقاید دینی را ناشی از علم کلام می دانست. او می نویسد :

سبب آن اختلافات [اختلاف دراصول دین و فروع احکام] آن بود که چون اهل ضلالت [اهل سنّت] سر از متابعت کتاب و اهل بیت رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) باز زدند، علم کلام و فنّ جدل را _که به جهت ردّ مبتدعه و اسکات اعدای دین موضوع است _ تدوین کردند و تکثیر مسائل آن به آرا و اهوای خود نمودند؛ به گمان آن که تصحیح اصول عقاید دینیه خود، بدان می کنند.

همچنین علم اصول فقه را _که آن نیز فنّی است از جدل و بنای آن بر ظنون واهیه است که اتّفاق آرا در آن بسیار نادر است _ وضع کردند تا استنباط احکام شرعیّه و مسائل فرعیّه به آن نمایند. طایفه ی امامیّه در زمان خوف و تقیّه می بودند و با منسوبینِ به علم اهل ضلالت، مخالفت تمام می نمودند و از ایشان سخنان باطل، در کسوت حق می شنیدند؛ بلکه در صغر سن، با کتب ایشان الفت می گرفتند.... چراکه متعارف و متداول در مدارس و مساجد و غیر آن، کتب ایشان می بود و تعلیم و تعلّم آن جاری می شد.

... و بدین منوال مدّت ها گذشت تا آن که اشتباه تمام در اصول طائفتین پیدا شد و علم با جهل مختلط گردید. و در اموری چند که خدا و رسول خدا در آن ها سخن نگفته بودند و از آن سکوت فرموده بودند، سخن ها گفتند و مجادله و مناظره نمودند و کار به این حدّ از اختلاف انجامید؛ و طریق قدمای مشایخ امامیّه رضوان الله علیهم _که اقتصار بر مجرّد سماع بود از اهل عصمت : _ در همه ی احکام، از اصول و فروع متروک شد و حکم به آرا و اهوا _که شیوه ی اهل ضلالت است _ در آن طایفه نیز پدید آمد؛ با آن که در محکمات قرآن، چندین جا نهی از متابعت ظنّ و رأی وارد شده است و در اخبار اهل

بیت (علیهم السلام) نیز چندین موضع نهی از متابعت رأی و اجتهاد و فتوا به غیر سماع از اهلِ عصمت و سؤال از اهلِ ذکر که امر به آن در قرآن واقع شده است. و چون متابعت ظنّ و رأی و پیروی عقل و عاقلی در امور دینیّه و مسائل شرعیّه از اصول تا فروع توان نمود، با این همه اختلاف و تباین که در عقول و آرای بنی آدم می باشد؟!

هیهات! هیهات! بهترین طریق آن است که همه ی امّت، جمیع مسائل شرعیّه را، از اصول و فروع، از پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) یا از اوصیای پیامبر _که از خطا و زلل معصوم اند_ أخذ نموده و به آن متمسّک شوند و در هر چه، حکمی معتبر نرسیده باشد، توقّف کنند و به عقل ناقص خود تصرّف نکنند.(۱)

سپس ایشان در جواب این سؤال که: بسیاری از مسائل دینی در قرآن و احادیث یافت نمی شود و اگر علم کلام و اصول فقه را هم کنار بگذاریم، از فهم آن مسائل، ناتوان خواهیم بود؟ می گوید :

هرچه مکلّف را در کار است، از اعتقادیات و عملیّات و اخلاق، همه در قرآن هست.

بعد با اشاره به قواعد کلّی در روایات بیان می کند که اگر مسأله ای خاص هم در قرآن و روایات مطرح نباشد، با توجّه به آن قواعد کلّی استنباط می شود.(۲)

آن گاه ایشان با اشاره به مرحوم کلینی و صدوق و سیّد ابن طاوس و تعداد اندکی از متأخّرین، می گوید :

بر مصنّفات ایشان اعتماد تمام هست و سخنان ایشان هرگز نمی میرد؛ زیرا که قول ایشان نقل از خدا و رسول خداست که متبدّل و متغیّر نمی شود تا روز قیامت... لهذا ایشان هرگز در علم کلام و اصول فقه، تصنیف نکرده اند؛ مگر بر سبیل ردّ اهل جدل و تعلیل مسائل آن دو فنّ و ارجاع آن ها به قرآن و حدیثِ

۱- ده رساله، رساله ی راه صواب: ۱۱۷ _ ۱۱۹.

۲- ده رساله، رساله ی راه صواب: ۱۲۲.

اهل بیت (علیهم السلام).(۱)

مرحوم محمّد امین استرآبادی تصریح می دارد که :

در نیل به همه ی مسائل _که از ضروریّات دین نیستند_ راهی جز احادیث اهل عصمت صلوات الله علیهم وجود ندارد.(۲)

با این وجود، چون در اثبات رسالت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نمی توان به احادیث رجوع کرد، می گوید :

این مسأله یا از باب آن است که وقتی انسان با معجزه ی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) مواجه می شود، از باب حدس، قطع به صدق مدّعای او می کند؛ چنان که از احادیث هم ظاهر می شود یا ازجمله اموری است که نظر و فکر در آن مقبول است، مانند استنباط و استخراج مسائل فرعی از قواعد کلّی که از ائمه (علیهم السلام) رسیده است.

باید توجّه داشت که علم کلام در زمان حضور ائمّه (علیهم السلام) هم بوده است و شیعیان با آن آشنا شده بودند و روایاتی هم در تأیید یا نهی از آن وارد شده است. با توجّه به این امور است که مرحوم شیخ حرّ عاملی _ با طرح این مسأله که روایات در نهی از علم کلام، تواتر معنوی دارند_ دو اشکال مطرح می کند: این روایات با ادلّه ی دیگری که بر حُسن مجادله ی احسَن دلالت دارند، تعارض دارد. و نیز با ادلّه ای که حجیّت عقل را اثبات می کنند در تعارض اند.

مرحوم شیخ حرّ عاملی بعد از طرح این دو اشکال، به جواب می پردازد که: امر به جدال أحسن، صراحتی در جواز استدلال و جدال به آن چه از ائمه (علیهم السلام) نرسیده، ندارد؛ نه از جهت دلیل و نه از جهت مدلول. [یعنی نمی شود به دلیلی که در کلام ائمّه وجود ندارد، مجادله و استدلال کرد یا به چیزی که مدلولش وجود ندارد] و نیز این روایات دلالت نمی کند که استدلال به دلیل عقلیِ ظنّی جایز است؛ در صورتی که بیش تر ادلّه ی متکلّمین، ظنّی و مشمول نهی ائمّه اند.

۱- ده رساله، رساله ی راه صواب: ۱۲۵.

۲- فوائد مدنیّه: ۲۵۴.

امّا آن چه دلالت بر حجیّت عقل می کند، در مورد اموری مقبول و مسلّم است که حجیّت دلیل نقل بر آن متوقّف است و این موارد، اندک و قطعی اند و اضافه از آن، دلیلی بر حجیّت عقل در آن وجود ندارد.

بعد تذکّر می دهد که نهی از اثبات صفات خداوند متعال از غیر کتاب و سنّت به صورت متواتر نقل شده است. پس جدال احسن باید اختصاص پیدا کند به ادلّه ی عقلی که در تأیید آنچه در کتاب و سنّت وارد شده، اقامه شده باشد که در این صورت، استدلال به عقل و نقل شده و از ورود در حوزه ممنوع شده، سالم می ماند.

آن گاه روایاتی را نقل می کند که امام (علیه السلام) به طیّار، اجازه ی کلام و مجادله داده است؛ بعد می گوید :

هذا غیر صریح فی أنّ لهذا الرجل أن یتکلّم بعقله و یستدلّ بالدلیل الظنّی او بدلیل غیرمنقول عنهم : أو فی إثبات شیء لم یرد عنهم : فی إثباته.(۱)

هم چنین از هشام بن حکم نقل می کند که پیرامون پانصد مسأله ی کلامی از موسی بن جعفر (علیه السلام) پرسیدم و حضرت جواب داد که بعدها با آن ها احتجاج می کردم. سپس می گوید :

و معلوم أنّ مطالب الکلام لا تزید عن ذلک. و من کان ملتزماً بذلک لم یکن داخلا فی النهی.(۲)

آن گاه تصریح می کند که کلام مُجاز آن است که یا عیناً در کلام ائمّه وجود دارد یا معنای آن در احادیث وجود دارد و این با کلامی که امروز مشهور شده است منافات دارد؛ بلکه ادلّه ی علم کلام در بیش تر تفاصیل آن، با احادیث ائمّه (علیهم السلام) مخالفت دارد.

۱- این روایت صراحت ندارد که طیّار مجاز است که به عقل خود سخن گوید و استدلال کند به دلیل ظنّیا به دلیلی که از ائمّه (علیهم السلام) نقل نشده است یا در اثبات آن، از آنان نصّی وارد نشده است.
۲- معلوم است که مطالب کلام از این پانصد مسأله فراتر نمی رود و کسی که ملزم به آن ها شود، مشمولنهی نخواهد شد.

هم چنین یادآوری می کند که احادیث اهل بیت (علیهم السلام) که در مطالب کلامی در کتب روایی وارد شده، فراوان است و کسی که در آن ها تتبع کند، قادر بر دفع همه ی شبهات به ادلّه تفصیلی خواهد بود و هیچ معاند و ملحدی توان ایجاد تشکیک در او نخواهد داشت.(۱)

بدین ترتیب روشن گردید که روش اخباریان در اثبات اصول عقاید دینی و رسیدن به احکام شریعت محمّدی تنها با مراجعه به روایات اهل بیت (علیهم السلام) میسّر است و راه دیگری وجود ندارد و عقل نیز به تنهایی در این مسائل راه گشا نیست. تنها موردی که می توان استدلال عقلی را در آن لازم و ضروری دانست امری است که حجّیّت ادلّه نقلی بر آن موقوف است و آن عبارت است از: اثبات نبوّت پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله و سلم). آن هم ــ چنان که گفته شد ــ دلیل عقلی قطعی دارد و اخباریان هم در صورتی که دلیلی عقلی و قطعی در موردی اقامه گردد، مخالفتی ندارند؛ ولی معتقدند که بیش تر مسائل مطرح در علم کلام و اصولِ فقه دارای ادلّه ی عقلی قطعی نیستند و اختلاف متکلّمان و اصولیان را در بیش تر مسائل کلامی و اصولی شاهد صدق این اعتقاد خویش می دانند که درادامه در این باره بیش تر سخن خواهیم گفت.

۶- حجیّت عقل از نظر اخباریان

هرکس اندک شناختی از عقل داشته باشد ــ که عقل چه جایگاهی در شناخت انسان دارد ــ در حجّیّت آن تردید نمی کند؛ به ویژه اگر خود را پیرو اخبار آل محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) پندارد؛ زیرا در روایات اهل بیت (علیهم السلام) عقل را حجّت باطنی و ملاک حسن و قبح و حقّ و باطل می دانند.

امّا افراط برخی از عالمان درباره عقل، موجب تفریط برخی دیگر شده است. گفتیم که در میان فرقه های اهل سنّت، این افراط و تفریط در زمان هایی آشکارا

۱- فوائد طوسیّه: ۵۴۸ ــ ۵۵۱.

گزارش شده است؛ ولی در میان عالمان شیعی و پیروان اهل بیت (علیهم السلام)، به جهت روشنگری های امامان (علیهم السلام)، چنین اتّفاقی صورت نگرفته است و چون برخی از آنان، عقل را در فهم معارف و احکام دینی، بیش از حدّ دخیل دانسته اند، گروهی هم به تفریط گراییده، در مقابل آنان، حدّ فهم عقل را در شناخت دین، کم تأثیر بیان کرده اند، نه این که برایش هیچ نقشی قائل نشوند. حقیقت آن است که عقل در رسیدن به معارف و احکام دینی، محدودیّت هایی دارد، که در مورد احکام، بسیار آشکار و مورد اتّفاق است. اصل در بیش تر احکام، تعبّد است، نه تعقّل و تفکّر؛ گرچه عقل در مواردی هم، اضافه بر شناخت حسن و قبح، وجوب و حرمت و باید و نباید را هم درک می کند. در حوزه ی اخلاق هم ـ چنانکه در ابتدای مقاله آوردیم ـ عقل نقش مهمّی ایفا می کند و بیش تر روایات اهل بیت (علیهم السلام) هم جنبه ی تذکّری دارند؛ البتّه این بدان معنا نیست که عقل هرکس می تواند به آن امور به سادگی دست یابد؛ بلکه بهره مندی انسانها از این نور الهی به درجات مختلف و در مراتب متفاوت است و این امر وجدانی همه انسانهاست که هر اندازه رشد فکری انسان زیاد می شود، تأثیری در رشد عقل او نیز می کند. هم چنین مسلّم است که این نور، نعمت الهی است که خداوند متعال آن را در اشخاص به کمال می رساند که او را بندگی کنند و از نافرمانی و استکبار، بپرهیزند.

امّا در معارف اعتقادی دینی، دیدگاه های علمای شیعه مختلف است. گروهی مانند برخی از فیلسوفان شیعی سعی دارند رسیدن به اصول عقاید دینی را حقّ مطلق عقل بدانند و تمسّک به متون دینی را در این باره، بی پایه و اساس شمارند و در مقابل، برخی دیگر، آن را فقط در مواردی که حجّیّت متون دینی بدان متوقّف است مورد استناد می دانند و در غیر آن موارد، در همه ی اصول عقاید دینی، تنها تمسّک به متون دینی را ضروری شمرده اند.

البتّه باید توجّه داشت که دین بدان معنا نیست که آنان عقل را در این زمینه، به طور کامل از کار انداخته اند؛ بلکه منظور این است که عقل در عقاید دینی، نظری جداگانه ندارد و به تنهایی کارساز و راه گشا نیست و به روشنگری اهل بیت (علیهم السلام) نیاز

ص: ۲۴۹

مبرم دارد و در خیلی از امور جزئیِ اصولِ عقاید دینی و ویژگی های آن، تنها راه پذیرش و تصدیق و اعتقاد، متون دین است و بدون توجّه به این نصوص دینی، عقل به هیچ وجه به آن ها راه نمی یابد.

مرحوم ملّا محمّد امین استرآبادی مدرک انحصاری مسائل دینی غیر ضروری، اعمّ از مسائل اصولی و فرعی را روایات اهل بیت می داند و در اثبات آن، ادلّه ای اقامه می کند و چنین می نویسد :

علوم نظری دو قِسم اند: یک قسم از مقدّماتی تشکیل می شوند که موادّ آن ها نزدیک به احساس اند، مانند: علم هندسه و حساب و اکثر ابواب منطق. در این قسم، خطا و اختلافی وجود ندارد؛ زیرا خطا در فکر، یا از جهت صورت است یا مادّه. خطا از جهت صورت در عالمان پدید نمی آید؛ زیرا اوّلاً شناخت صورت با اذهان غیرمنحرف واضح است و ثانیاً عالمان به قواعد منطقی عارف اند و آن [قواعد] ذهن را از خطا در صورت، حفظ می کند، امّا از جهت مادّه هم در این علوم، خطا متصوّر نیست؛ زیرا موادّ این علوم به احساس نزدیک اند.

قسم دیگر از مقدّماتی تشکیل می شود که موادّ آن ها از احساس به دورند، همانند: حکمت الهی و طبیعی و علم کلام و اصول فقه و مسائل نظری فقهی و بعضی از قواعد منطقی و... عامل مهمّ ایجاد اختلاف دائم میان فلاسفه در حکمت الهی و طبیعی و میان علمای اسلام در اصول فقه و مسائل فقهی و علم کلام و علوم دیگر نیز همین امر است.

وی در جای دیگر می گوید :

دیدگاه های عقلی دو پاره اند: یکی آن چه مادّه فکر، بلکه صورت آن نیز از اصحاب عصمت باشد، دوم آن چه این گونه نباشد. قسم اوّل نزد خدای تعالی مقبول و مورد رغبت الهی است؛ زیرا از خطا مصون و معصوم است، امّا قسم دوم، به جهت وقوع خطای کثیر در آن، مقبول نیست. اثبات رسالت

پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بر امّت، یا از این باب است که اطّلاع بر معجزه اش موجب قطع به صدق ادّعای او می شود حدسآ، همانطور که از احادیث استفاده می شود، یا از قسم اوّل است که استدلال عقلی و استخراج فروع از قواعد کلّی است که در احادیث آمده است.(۱)

مرحوم شیخ حسین کرکی(۲) و فیض کاشانی(۳) نیز در این جهت با محدّث

استرآبادی موافق اند.

مرحوم استرآبادی در حاشیه بر اصول کافی، اثبات وجود خداوند متعال را از طریق حدوث،به اثبات از باب امکان و وجوب ترجیح داده است و آن را مطابق روایات اهل بیت (علیهم السلام) می داند و نظر کسانی را که می گویند رسالت رسولان الهی به معجزات اثبات نمی شود، تخطئه کرده و معتقد است که معجزه رسالت رسولان را هم ثابت می کند؛ بلکه در اثبات توحید خداوند متعال، برهان تمانع متکلّمین را هم مطرح کرده و ادلّه ای عقلی بر این امر اقامه کرده است که در روایات هم به آن تأکید شده است.(۴)

از این کلمات استفاده می شود که اخباریان، پذیرش و تصدیق و اعتقاد به ضروریات دین را بدون هیچ گونه رجوع به روایتی می پذیرند. منظور از ضروری دین هم در نظر آنان، اموری است که دلیلش نزد علمای اسلام به صورتی روشن و واضح است که جای هیچ گونه اختلافی در آن وجود ندارد.(۵)

امّا در غیر ضروریات اموری مانند اثبات نبوّت پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله و سلم) را ــ که حجّیّت روایات، متوقّف بر اثبات آنهاست ــ در حوزه ی شناخت عقل می دانند و عقل را در اثبات آن ها کافی و لازم می دانند؛ البتّه با توجّه به صدور معجزه از دست پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم).

۱- فوائد مدنیّه: ۳۱۲.

۲- هدایه الأبرار: ۳۰۲ ــ ۳۰۳.

۳- ده رساله، رساله راه صواب: ۱۱۷ ــ ۱۲۵.

۴- میراث حدیث شیعه، دفتر هشتم: ۲۹۴ ــ ۲۹۹.

۵- فوائد مدنیّه: ۲۵۲.

ولی در این زمینه، بیان صحیح و روشنی ارائه نداده اند که عقل در این موارد، به چه طریقی در اثبات این امور عمل می کند؟

به نظر می رسد برای اثبات امری مانند نبوّت پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله و سلم) چاره ای جز تمسّک به حسن و قبح ذاتی نیست که مورد قبول همه ی اخباریان نیز هست.(۱)

امّا باید توجّه داشت این همه در صورتی صحیح خواهد بود که جریان معجزه در دست مدّعیِ دروغین نبوّت، امری قبیح تلقی شود که اثبات آن نیز کار ساده ای نیست. اضافه بر این که تشخیص معجزه از دیگر خوارق عادات، کار چندان ساده ای نیست.

عامل اصلی ـ که موجب شده است اخباریان در مورد اثبات نبوّت به عقل تمسّک کنند ـ اشکال دَوْری است که در مسأله وجود دارد؛ زیرا اثبات نبوّتِ پیامبر خاتم با توجّه به روایت خود او، امری محال است که از نظر هیچ عاقلی پذیرفتنی نیست.

بنابراین چاره ای نیست جز اینکه اثبات نبوّت به واسطه ی عقل صورت گیرد و بعد از اثبات نبوّت، امور دیگر، به واسطه ی روایات پیامبر و اوصیای او روشن گردد.

ولی با این وجود، نکته ای در این جا وجود دارد که اگر اثبات نبوّت در انحصارمحدوده ی شناخت عقل باشد، پس چرا در موارد دیگری از اصول اعتقادات دینی ـ که اثبات آن آسان تر از اثبات نبوّت است ـ نقش عقل باید نادیده گرفته شود؟! اگر مواردی که در مقدّمات به کار گرفته در اثبات نبوّت، نزدیک به احساس بوده باشد ـ که چنین نیست ـ پس چرا مواردی که در مقدّمات امور دیگر به کار گرفته می شود، نزدیک به احساس نبوده باشد؟!

اضافه بر این که حجّیّت روایات پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) تنها با اثبات نبوّت ایشان تمام نمی شود، بلکه پیش از اثبات نبوّت باید وجود خداوند متعال و توحید و صفات و کمالاتش و از همه مهم تر، عدل الهی اثبات گردد و آن گاه به اثبات نبوّت برسد و بعد

۱- پیرامون حسن و قبح ذاتی بحث خواهد شد.

از آن هم، باید اثبات عصمت و حجّیّت پیامبر شود تا به واسطه ی اثبات این امور، حجّیّت سخنان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) اثبات گردد و بدون اثبات همه ی این امور، حجّیّت روایات به آن معنایی که یک اخباری آن را دنبال می کند، تمام نخواهد شد.

ولی آن چه مسأله را روشن می کند، این است که دین مجموعه ای [از قوانین] منسجم و مرتّب و منظّم است و عقل همه ی عقلای عالم و دانش و معرفتشان، همه از آنِ صاحب دین است؛ پس نمی شود در این مجموعه، روش و راهکاری در پذیرش و اثبات دین ارائه نشده باشد. بنابراین مراجعه به روایات و متون مقدّس دینی در همه جا به معنای تعبّد و تسلیم در قبال آن ها نیست؛ بلکه در مواردی، موجب روشنایی و تذکّراست؛ اضافه بر این که افراد هم در بهره مندی از عقل و دانش، مراتب مختلفی دارند و ممکن است فردی از باب تعبّد، موردی را بپذیرد، ولی همان امر، برای دیگری، از باب فهم و شعور و آگاهی و نیل به حقّانیّت آن باشد.

پس اگر کسی در معرفت و اوصاف و کمالات خداوندمتعال و همین طور عدل الهی یا اثبات نبوّت انبیا و عصمت آن ها به متون مقدّس دینی مراجعه کند و حق بر دل او آشکار گردد، مشکلی در پذیرش و تصدیق و اعتقاد نخواهد داشت. در مقام اثبات و احتجاج نیز همین روش موجب تنبّه غافلان و حجّت بر منکران و ثبات ایمان در قلب مؤمنان است. وظیفه ی انبیا و اوصیای الهی و عالمان ربّانی و مربّیان دینی چیزی جز این نیست و بندگان الهی با اطاعت و قرار گرفتن در حوزه ی تربیتی آنان و عمل به دستورات آن ها، به تدریج به درجات عالی از دین و ایمان نایل خواهند گردید و با اطمینان کامل و قلبی آکنده از نور دانش و معرفت، راه سعادت را ادامه خواهند داد.

پس با این بیان، کسانی که در تمام معارف دینی، حتّی در اثبات وجود خداوند متعال و سایر اصول عقاید، می خواهند از متون مقدّس دینی کمک بگیرند و با راهکارهایی که در آن آمده است، به مقابله با منکران و غافلان بپردازند، این گونه اشخاص را نباید به سادگی مخالف با عقل و خرد انسان ها دانست، چرا که با

ص: ۲۵۳

مراجعه به متون دینی و عمل به مضامین آن ها، تردیدی در درستی کارشان نیست.

شاید کلام مرحوم علّامه محمّد تقی مجلسی در عدم نیاز به کتاب های کلامی، ناظر بر همین بیان باشد. ایشان با بیان این که معرفه الله و معرفت نبی و معرفت امامان معصوم (علیهم السلام) بهترین علوم است، می گوید :

دلایل این معارف (یعنی معرفت خدا و رسولان و امامان) همگی در قرآن و اخبار از ائمّه ی اطهار سلام الله علیهم مافوق حصر است و این علم مسمّی است به علم کلام و ظاهرآ، احتیاج به کتب متکلّمین نیست؛ بلکه آیات و اخبار کافی است.(۱)

ایشان در توضیح این کلام مرحوم صدوق که فرموده است:

و لا مع عدم المخبر الصّادق ما لا یدرک الّا به.

می فرماید :

یعنی: تکلیف نفرمودی بدون خبردهنده ی راستگوی، بی دغدغه که آن معصوم است از انبیا و اوصیا صلوات الله علیهم چیزی را که بدون مخبر صادق به آن نتوان رسید؛ یعنی در تکالیف عقلیّه محتاج به مخبر صادق نبودیم؛ بلکه مخبر صادق را به عقل دانسته ایم که مخبر صادق است. ولکن در کیفیّت معارف و تکالیف، عقل مستقل نبود تا انبیا نفرستادی آن تکالیف را نکردی.(۲)

در ظاهر این دو سخن، در بدو نظر، تناقض دیده می شود؛ ولی با توجّه به مطالبی که در این زمینه گفته شد، معلوم است که منظورایشان از مراجعه به روایات در باب معرفت خدا و رسولان و امامان، این نیست که در این امور، انسان متعبّد و مقلّد باشد، بلکه منظور آن است که روایات در رسیدن به معرفت خدا و نبوّت و امامت بهترین راه را ارائه کرده که همان راه، مؤمنین را کافی است، بدون آن که نیازی به راه های دیگران باشد.

۱- لوامع صاحب قرانی :۱ ۲۲.
۲- لوامع صاحب قرانی :۱ ۱۶۵.

به ظاهر ملّا محمّد امین استرآبادی هم متوجّه این نکته بوده است. او فصل یازدهم کتاب فوائد مدنیّه ی خویش را به اشکال بر معتزله و اشاعره درباره ی تعیین نخستین واجب از امور دینی قرار داده است و می گوید :

همه ی آنان که در نخستین واجب از امور دینی و همین طور در اهل فترت و اطفال و نظایر آن ها به مقتضای عقل و خرد خویش سخن گفته اند _یعنی معتزله و اشاعره و اندکی از فضلای اصحاب ما_ قدم هایشان لغزیده است... و آنانی که در این دو مسأله و در غیر آن دو، به معصومین (علیهم السلام) _که حافظان امّت از خطا، در مسائل نظری اند_ مراجعه کرده اند، عبارت اند از اخباریان اصحاب ما _که در مسائل غیر ضروری دینی، ملتزم به تمسّک به سخنان عترت پاک پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) هستند_ [و ایشان] نجات پیدا کرده اند.

آن گاه با نقل کلماتی از معتزله و اشاعره، از شرح مواقف نقل می کند که نظر در معرفت خدا، به دلیل تحصیل معرفت، به اتّفاق اشاعره و معتزله واجب است و نیز از همان کتاب نقل می کند که ابوالحسن اشعری عقیده دارد نخستین واجب معرفت خداست؛ زیرا که معرفت خدا اصل و ریشه ی همه ی معارف و عقاید دینی است....

بعد می گوید :

در اخبار اهل بیت (علیهم السلام) به تواتر نقل شده است که معرفت خداوند متعال و معرفت توحید خدا به عنوان این که خداوند خالق عالم است و این که او را خوشنودی و غضبی هست و این که از سوی خدا، معلّمی لازم است تا موارد خشم و رضایت او را تعلیم دهد، همه ی این امور، از فطریّاتی است که در دل ها، به الهام فطری الهی واقع می شود؛ چنان که حکما می گویند: تعلّق طفل به پستان مادرش، به الهام فطری الهی است.

بعد در توضیح می آورد :

خداوند متعال این قضایا را به همه ی انسان ها الهام کرده است؛ یعنی معرفت

این امور را در دلهای شان آفریده و ادلّه ی واضح و روشن این قضایا را بر ایشان الهام نموده و بعد رسول و کتاب بر ایشان فرستاده و امر و نهی کرده است.

پس از آن می گوید :

معرفت خداوند متعال بر آن ها، پیش از خطابِ تکلیف به الهام الهی حاصل شده است.... پس اوّلِ واجبات، اقرار زبانی به شهادتین است.

در اخبار متواتر، نقل شده است که تعریف و بیان بر عهده ی خداست و وقتی خداوند متعال معرّفی کرد، بر عهده ی خلق است که بپذیرند....

بنابراین کسی که تعریف خداوندی و اموری که ذکر گردید بر او الهام نشده باشد ــ اعمّ از این که از اهل فترت باشد یا مانع دیگری در کار بوده باشد ــ در دنیا تکلیفی بر او نخواهد بود و عوض آن در آخرت، خدای تعالی او را تکلیف خواهد کرد....

از کلمات اولیاء الله (علیهم السلام) فهمیده می شود که اعتراف و اقرار قلبی غیراز معرفت تصدیقی است که مغیّر تردید است؛ اوّلی فعل مطلوب خداوند متعال از بندگان می باشد و دومی کاری است که خداوند متعال در دل هایشان ایجاد می کند.(۱)

هم چنین پس از نقل روایاتی در باب معرفت خداوند و حجّیّت عقل می نویسد :

خداوند متعال راه خیر و شر را با متبهاتی برای هریک از آن دو، در دل انسان قرار می دهد و شیطان برخلاف آن [دو] را در قلب قرار می دهد. پس عقل میان صواب و خطا و ظنّ و یقین را تمییز می دهد و صواب و یقین را برمی گزینند. حجّت بودن عقل به همین معناست؛ چنان که از روایات استفاده می شود.(۲)

سپس با نقل روایات فراوانی ــ در باب این که معرفت و هدایت فعل خداست و کار بندگان تنها اقرار و تسلیم است، می نویسد :

۱- فوائد مدنیّه: ۴۰۵ ــ ۴۰۸.

۲- فوائد مدنیّه: ۴۲۷.

از این روایات استفاده می شود که بندگان، مکلّف به تحصیل معرفت نیستند و تعریف و بیان، در مرحله ی اوّل به الهام محض و در مرحله ی دوم به ارسال رسول و انزال کتاب و اظهار معجزه به دست او برعهده ی خداست و بعد از تعریف خداوند، بر بندگان است که قبول و تصدیق کنند.(۱)

ایشان در حاشیه اش بر اصول کافی، ذیل این روایت که: «حجّه الله علی العباد النبی» می گوید: این معنا به سه صورت در روایات بیان شده است. نخست: خدا را بر خلق، دو حجّت است؛ ظاهر و باطن. صورت دوم: حجّت بر خلق امروز عقل است که صادق و کاذب به آن شناخته می شود. صورت آخر، همین عبارت مورد بحث است که معنای هرسه، یکی است؛ بدین معنا که تکالیف وقتی بر مکلّف تعلّق می گیرد که دارای دو ویژگی باشد؛ اوّل: خدای تعالی در او غریزه ای خلق کند که بدون آن، خطاب را نمی فهمد و بین خطا و صواب تمیز نمی دهد. دوم: دعوت پیامبر که خلق را به سوی خدا فرامی خواند، آگاه شود.(۲)

با این بیان، حجّیّت عقل میان همه ی عالمان شیعی امری مسلّم است و اخباریان نیز، این اصل را پذیرفته اند و هیچ گونه مخالفتی با آن ندارند و مخالفت آنان تنها به محدوده ی حجّیّت آن محدود می شود.

نیز روشن گردید که عقل به واسطه ی دین الهی شکوفا می شود و به رشد و کمال می رسد. بدین ترتیب حجّت باطنی و حجّت ظاهری مؤیّد هم دیگر می شوند و اختلاف و تنازع میان این دو حجّت الهی، موجب زوال اعتبار هر دو می شود.

نکته ی قابل توجّه این است که مبادا تصوّر شود تنها اخباریان درک عقل را محدود کرده اند؛ بلکه روشن است که عارفان نیز، محدودیّت عقل را در رسیدن به اصول معارف دینی و حقایق اشیا پذیرفته اند و به آنان که می خواهند با ادلّه ی عقلی خویش به حقایق دست یابند، خرده گرفته و به تحقیر آنان پرداخته اند.

البتّه علّامه طباطبایی هم در این زمینه، سخنی قابل تأمّل دارند. ایشان در جواب

۱- فوائد مدنیّه: ۴۴۵ ؛ ر.ک: نظریّه ی مطالب در شرح اصول کافی مرحوم ملّا صالح مازندرانی :۵ ۴۸.

۲- میراث حدیث شیعه، دفتر هشتم: ۲۸۴.

معترضی می گوید :

ما و شما انسانیم و به مقتضای شعور انسانی و نهاد خدادادی خود، چیزهایی را درک می کنیم که در میان آن ها، یک سلسله قضایایی است که در صحّت آن ها هیچ گونه تردید نداشته و اضطراراً آن ها را می پذیریم. مانند این که یک نصف [عدد] دو است و [عدد] چهار از دو بیش تر است.

این گونه ادراکات و تصدیقات را عقل قطعی می نامیم و معنای حجّیّت آن ها، همان قبول اضطراری ماست و اگر ما بخواهیم مجهولی از مجهولات مسائل مبدأ و معاد و کلیّات آفرینش را با این گونه معلومات بدیهی اضطراری حل نماییم، اصطلاحاً این بحث را بحث فلسفی می نامیم.

بنابراین چنان که روشن است هیچ دین و مذهبی و هیچ روش نظری دیگری، از هیچ راهی نمی تواند حجّیّت عقل قطعی و صحّت بحث فلسفی را نفی نموده و الغاء کند.(۱)

با اندکی تأمّل می یابیم که روح این سخن، در حقیقت همان سخن ملّا محمّد امین استرآبادی و سایر اخباریان است که عقل را تنها در اموری که نزدیک به احساس و قطعی به تمام معنا باشد، قبول می کنند و آن هم تنها در ریاضی و منطق وجود دارد و بس.

پس معلوم می شود در حقیقت مطلب، اختلافی وجود ندارد و تفاوت در موضوعات و مصادیق این مطلب اصلی می باشد که اخباریان آن را خیلی اندک می دانند، ولی فلاسفه آن را در بیش تر مسائل جاری دانسته و نیز سعی می کنند همه ی مسائل دینی را هم چون مسائل فلسفی مورد بحث قرار دهند.

سخنی از مرحوم سیّد نعمت الله جزائری در این زمینه، معلوم می دارد که اگر مباحث فلسفی و کلامی و اصولی همه از بدیهیات اوّلیّه بودند، اخباریان هم آن را قبول می کردند. ایشان دلیل عقلی را سه قسم می داند و می گوید :

۱- شیعه: ۲۱۸.

الأوّل: ما كان بـديهيّا ظاهرآ فى البـداهه و لا يعارضه آخر، مثل الواحـد نصف الاثنين و ما فى: درجته من البـديهيّات. الثانى: ما كان دليلا عقليّآ عارضه نقليّ إلّا أنّ ذلک العقلى قـد تعاضـد مع نقلى آخر. فهـذا أيضآ يترجّح على الدليل النقلى عند التعارض ولكن التعارض فى الحقيقه إنّما هو بين النقليّات...

الثالث: ما تعارض فيه محض العقل و النقل من غير تأيّد بالنقل. فهذا لا نرجّح فيه العقل بل نعمل بالنقل...(۱)

چنان که می بینیم، سیّد نعمت الله جزائری ـ که از اخباریان است ـ دلیل نقلی را قابل معارضه بادلیل عقلی بدیهی نمی داند و آن را به تنهایی حجّت می شمارد، اگرچه دلیل نقلی با آن همراهی نکند.

۷- حسن و قبح عملی

در این باره، سه نظریه میان علمای اسلام وجود دارد :

اوّل: حسن و قبح، از مشهورات عامّه است.

فلاسـفه و برخی از اصولیـان، حُسن عـدل و قُبـح ظلم را ازجمله مشـهوراتی می داننـد که عقلاـ به جهت مصـلحت نظـام حیات اجتماعی خویش آن را اعتبار کرده انـد. بنابراین، نظریه حُسن و قُبـح، از امور اعتباری است که هیـچ گونه واقعیّتی ورای اعتبار عقلا بر آن متصوّر نیست. ابن سینا می گوید :

هر گـاه خواستی فرق میـان شـایع و مشـهور را با امر فطری بفهمی، قضـیه «عـدل زیباست و دروغ بـد است» را بر فطرت خویش عرضه کن و بکوش تا در آن دو،

ص: ۲۵۹

۱- اوّل از اقسامِ دلیلِ عقلی آن است که امری بدیهی و ظاهر باشد بدون معارض. مانند [عدد]یک کهنصف [عدد] دو است و نیز همه ی اموری که همانند این از بدیهیات هستند.دوم آن که دلیل عقلی با دلیل نقلی معارض باشد، ولی دلیل عقلی را نقلی دیگر، تأییـد کنـد؛ در این صورت نیز[دلیـل] عقلی مقـدّم به [دلیل] نقلی می شود. البتّه در این صورت تعارض در حقیقت میان دو [دلیـل]نقلی است. سوم آن که تعـارض فقـط میـان دلیل عقلی و نقلی باشـد و دلیل عقلی را [دلیل]نقلی دیگر تأییـد نکنـد؛ دراین صورت ما دلیل عقلی را بر [دلیل] نقلی مقدّم نمی کنیم. انوار نعمانیّه :۳ ۱۳۳.

شک کنی. در این صورت خواهی یافت که شک در این دو، جایز و ممکن است؛ ولی در قضیه «کل از جزء بزرگ تر است» ممکن نیست.(۱)

مرحوم شیخ محمّد حسین غروی اصفهانی ـ که از اصولیان به شمار می آید ـ می نویسد :

المراد بأن العدل يستحقّ عليه المدح و الظلم يستحقّ عليه الذمّ، هو أنّها كذلك عند العقلا و بحسب تطابق آرائهم لا في نفس الأمر.(۲)

بنابر این نظریّه، هیچ فعلی دارای حسن و قبح ذاتی نخواهد بود و عقل نیز حسن و قبح را درک نمی کند؛ بلکه حسن و قبح امری عقلایی و قراردادی خواهد بود و عقلا به دلایلی ازجمله منافع اجتماعی، آن را جعل نموده اند. مرحوم علّامه ی طباطبایی در شکل گیری حسن و قبح می نویسد :

انسان ابتدا با مشاهده ی همنوعان خویش به تناسب اعضا و اعتدال خلقت، به ویژه در صورت او، متوجّه معنای حسن شد... و خلاف تناسب و اعتدال را قبیح و بد دانست... سپس آن را به افعال و معانی اعتباری و عناوین مقصود در ظرف اجتماع هم تعمیم داد و آن چه موافق با غرض اجتماع و سعادت زندگی انسانی و لذائذ حیات او بود، خوب شمرد و غیرموافق را بد دانست. سپس عدل و احسان به مستحقّ و تعلیم و تربیت و نصیحت و اموری دیگر از این قبیل، خوب نامیده و ظلم و دشمنی و نظایر آن، بد شمرده شد....

برخی از این افعال به جهت توافق دائمی با اهداف اجتماع انسانی، خوب دائمی شدند؛ مانند عدل. و برخی دیگر، قبح دائمی پیدا کردند؛ ولی برخی از افعال با اختلاف اوضاع و احوال و ازمنه و امکنه و اجتماعات، خوب و بدی شان مختلف می شود؛ مثلا خنده و شوخی در پیش بزرگان بد، ولی نزد دوستان

۱- نجات: ۶۳.

۲- استحقاق مدح بر عدل و نکوهش بر ظلم، تنها نزد عقلا ـ و به جهت تطابق آرا و نظرات آنهاست؛ نه این که در حقیقت و نفس الأمر، عدل استحقاق مدح و ظلم استحقاق ذمّ داشته باشد. (نهایه الدّرایه :۲۱۲۵)

خوب است.(۱)

اعتباری دانستن حُسن و قُبح نه تنها استقلالِ عقل در شناخت حسن و قبح را از کار می اندازد، بلکه در مورد افعال الهی هم، تعمیم نمی یابد. مرحوم استاد مطهرّی در این زمینه می نویسد :

از نظر حکما، اندیشه ی حسن و قبح و نیکی و بدی کارها در انسان _که وجدان اخلاقی بشر از آن تشکیل شده است _ اندیشه ای اعتباری است نه حقیقی. ارزش اندیشه ی اعتباری، ارزش عملی است؛ نه علمی و کشفی. همه ی ارزشش این است که واسطه و ابزار است. فاعل بالقوّه برای این که به هدف کمالی خود در افعال ارادی برسد، ناچار است به عنوان «آلت فعل» این گونه اندیشه ها را بسازد و استخدام نماید. ذات مقدّس احدیّت _که وجودِ صرف و کمالِ محض و فعلیّت خالص است _ از این گونه فاعلیّت ها و این گونه اندیشه ها و از استخدام «آلت» به هر شکل و هر کیفیّت منزّه است.(۲)

این نظریّه با نظریّه بعدی _که همان دیدگاه اشاعره است _ در انکار حسن و قبح عقلی مشترک است؛ اگرچه در جهاتی با آن، تفاوت دارد. تحلیل این نظریه در تفسیر پیام قرآن چنین آمده است :

بعضی در تعریف حُسن و قُبح و تشخیص موارد و مصادیق آن، توافقِ میان عقلا را شرط دانسته اند و گفته اند: حُسن چیزی است که عقلا توافق بر مدح فاعل آن داشته باشند و قبح چیزی است که عقلا متّفق بر مذمّت او باشند.

در حالی که این یک اشتباه است. موافقت عقلا ـ در یک امر مربوط به قوانین قراردادی و به اصطلاح تشریعی است...؛ امّا مواردی که جنبه ی قراردادی ندارد، بلکه [جنبه ی] عینی و تکوینی دارد، معیار در آن، درک انسانی است....

در مسأله ی حُسن و قُبحِ احسان و ظلم، هیچ نیازی به این نیست که در انتظار

۱- المیزان :۵: ۱۰، ذیل آیه ی ۷۷ _ ۸۰ سوره ی نساء.

۲- عدل الهی: ۵۲.

توافق عقلاـ و قضاوت عمومی آن ها بنشینیم. این مطلبی است که آن را ما به صراحتِ وجدان درک می کنیم؛ مانند سایر ادراکات ما در مورد زشتی ها و زیبایی ها....

کوتاه سخن این که حسن و قبح، عقلی است؛ نه عقلایی و تفاوت میان این دو، بسیار است.(۱)

مرحوم شهید سیّد محمّد باقر صدر نیز قائلین به حسن و قبح اعتباری را با اشاعره در انکار حسن و قبح عقلی، مشترک می داند و یادآور می شود که اشاعره به صراحت، منکر حسن و قبح عقلی شده اند؛ ولی فلاسفه به صورت پنهانی؛ زیرا حسن و قبح عقلی را به امور عقلایی و قضایای مشهوره برگردانده اند.(۲)

ایشان در جای دیگر، عقلایی شمردن حُسن و قُبح را مخالف وجدان و تجربه می داند و می افزاید :

وجدان انسان، قُبح ظلم را با صَرف نظر از جعل هر جاعلی، ثابت می داند؛ مانند امکان ممکن.

و تجربه هم حُسن و قُبح را تابع مصالح و مفاسد در خارج نمی داند؛ زیرا گاهی اوقات مصلحت در قبیح، بیش تر از مفسده می شود، ولی با وجود این، عقلاًـ آوردن دارویی از دل او، برای نجات دو انسان دیگر، اگر از نظر مصالح و مفاسد ملاحظه شود، مصلحت آن بیش تر از مفسده اش است؛ ولی با وجود این، احدی در قبیح و ظلم بودن آن شک نمی کند.(۳)

استاد حضرت آیه الله حاج شیخ حسین وحید خراسانی هم در درس خارج اصولشان، در این زمینه فرموده اند :

در این باره مرحوم اصفهانی نظری دارد و آن این که در موارد حسن و قبح

ص: ۲۶۲

۱- پیام قرآن :۴ ۴۲۴ و ۴۲۵.

۲- بحوث فی علم الأصول :۲ ۳۱.

۳- بحوث فی علم الأصول :۲ ۵۶.

عقلی، ما قضیه برهانی نداریم؛ بلکه از مشهوراتی است که: تطابقت علیها آراء العقلاء حفظاً للنظام.

پس حُسن عدل و قُبح ظلم نه از اولیات است و نه از فطریّات و نه از تجربیّات و نه از حدسیّات و نه از متواترات و نه از حسیّات ظاهری و باطنی. از هیچ یک از این اقسام نیست که برهان از آن ها تنظیم می شود؛ یعنی از مبادی برهان نیست. این نظریّه اشکالاتی دارد...

اشکال دوم این که لزوم طلب و فحص از اصول و مبانی دین، یعنی مبدأ و معاد و نبوّت و غیر این ها همه ی شان منتهی به حسن و قبح می شود. و اگر این دو هم جعلی عقلایی باشند، چه ملزمی برای فحص از آن ها می ماند؟

اشکال سوم این است که اگر حُسن عدل و قُبح ظلم، جعلی عقلایی باشد و معلّل بر تحفّظ بر مصالح و تحرّز از مفاسد به جهت حفظ نظام باشد، باید ملتزم شویم در مواردی که مفسده نوعی به ظلم نباشد، نباید آن ظلم قبیح باشد. و همین طور مصلحت نوعی اگر بر فعلی نبود، نباید آن فعل، حَسَن باشد. و در این صورت، باید ملتزم به انتفای حسن و قبح و مدح و ذمّ و ثواب و عقاب در بیش تر احکام شرعی، به ویژه عبادات شد و این سخن را کسی ملتزم نمی شود.

این نظریه ـ چنان که بیان شد ـ اشکالات متعدّدی دارد و اگر پذیرفته شود، نه تنها اساس استدلال های کلامی در بیش تر ابواب اصول عقاید دینی به هم می خورد، بلکه اساس احکام عبادی الهی و ثواب و عقاب هم ـ که استاد آیه الله وحید خراسانی فرمودند ـ دچار اشکال خواهد شد. اضافه بر همه ی این ها، ریشه ی اخلاق ـ که بر حسن و قبح استوار است ـ زده خواهد شد. پس بدین ترتیب معلوم می شود، این نظریه ای نیست که مورد اعتماد و قابل قبول باشد.

دوم: حسن و قبح، شرعی است

این نظریّه اشاعره است. آنان قائل به جبر در افعال انسان اند، پس عقلی بودن

حسن و قبـح را انکار می کننـد؛ زیرا نمی شود هم در افعال آدمیان قائل به جبر شد و هم عذاب و عقاب الهی را بر همان افعال درست دانست و هم قائل به حسن و قبـح عقلی گردیـد؛ چون که لازمه ی چنین امری، صدور قبیح از خدا خواهد بود. بنابراین در صـحّت عقاب عملی که انجام نشده است، حسن و قبح عقلی را انکار کرده و گفته اند: هر چیزی که شارع انجام دهد و امر کند، نیکوست و هر چیزی که شارع آن را ترک و نهی کند، قبیح است.

در شرح مواقف در این باره می نویسد :

در نزد ما (یعنی اشاعره) قبیـح آن است که مورد نهی تحریمی یا تنزیهی واقع شده و حسَن آن است که از آن نهی نشده باشد. مثل واجب و مستحبّ و مباح و مانند فعل خداوند که همیشه حسن است.(۱)

انکار حسن و قبح عقلی پیامدهایی دارد که یکی از آن ها این است: جایز است که خداوند سبحان همه ی مؤمنین را به دوزخ برد و همه ی کافران و مشرکان و منافقان را به بهشت درآورد.

گاه پاسـخ می دهنـد که خداونـد متعال چنین نمی کنـد؛ نه از آن رو که چنین کاری از نظر عقلی نارواست، بلکه چون خدای تعالی از عقاب کافران خبر داده است و هیچ گاه کذب، به اخبار الهی راه نمی یابد.(۲)

بایـد از همین پاسـخ اشـعریان علیه خود آنان سود جست؛ زیرا اگر دروغ و خُلف وعـده در منظر عقل قبیح نیست، چرا از خدا، قبیـح و نـاممکن باشـد؟ اشاعره غافل انـد که اگر تنها، حسن و قبـح شـرعی در میان باشـد،اثبات شـرایع الهی و نبوّت و رسالت پیامبران و رسولان نیز غیرممکن خواهد شد.

۱- شرح مواقف :۸ ۱۸۱.

۲- ر.ك: ملل و نحل :۱ ۱۰۱ و ۱۰۲.

سوم: حسن و قبح، عقلی است

معتزله(۱) و متکلّمین امامیّه(۲) و بسیاری از اصولیان(۳) معتقدند که حسن و قبح

افعال، عقلی است. آیه الله وحید خراسانی در درس خارج اصولشان فرموده اند :

حرف صحیح در این باره آن است که حُسن عدل و قُبح ظلم [هم] چون قضیه ی «کل بزرگ تر از جزء است»، می باشد و عقل درک می کند که ظلم بر مولای حقیقی قبیح است و استحقاق عقاب دارد؛ چه عاقلی و عقلایی در عالم باشد که اعتبار قبح بکند و چه نباشد.

و استاد مصباح می فرماید :

نظریه سوم این است که اصول اخلاق و حقوق از بدیهیّات عقل عملی است و مانند بدیهیات عقل نظری، برخاسته از فطرت عقل و بی نیاز از دلیل و برهان می باشد و ملاک صدق و کذب آن ها موافقت و مخالفت با وجدان انسان هاست.(۴)

با توجّه به آیات و روایات _که در ابتدای مقاله ذکر گردید_ روشن است که شناخت حسن و قبح افعال، به عقل انسان است و هرکس با نور عقل خویش بدون این که اجتماع و انسان هایی در کار باشند یا نه، خوبی و بدی یا حقّ و باطل را می شناسد و خود و دیگران را به ارتکاب آن ها، مدح و ذم می کند.

۸- اخباریان و حسن و قبح افعال

مرحوم صدوق از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند که فرمود :

«کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی.»(۵)

مرحوم محمّد امین استرآبادی بعد از نقل حدیث مذکور، می نویسد :

۱- ر.ک: شرح الاصول الخمسه: ۲۱۹ و ۲۲۰.
۲- تقریب المعارف: ۵۸ ؛ شرح تجرید: ۳۲۷ ؛ قواعد المرام: ۱۰۴.
۳- ر.ک: الذّریعه :۲ ۵۷۱ ؛ عدّه الاصول :۲ ۵۶۳ ؛ الوافیه: ۱۷۱ ؛ فوائد الاصول :۳ ۵۹.
۴- آموزش فلسفه :۱ ۲۳۰.
۵- همه ی اشیا مباح اند تا این که نهی ای درباره ی آن وارد شود. من لا یحضره الفقیه :۱ حدیث ۹۳۷.

لا یقال: یلزم من الحدیث الّذی ذکره ابن بابویه بطلان الحسن و القبح الذّاتیّین کما ذهب الیه جمهور الأشاعره، حیث قالوا: لو عکس الله تعالی و جعل الکفر واجبآ و خلافه حرامآ لما کان قبیحآ و لا محالا ذاتیّآ.

لأنّا نقول: هنا مسألتان: احداهما، الحسن و القبح الذاتیّان. و الأخری، الوجوب و الحرمه الذاتیّان. و الّذی یلزم من ذلک، بطلان الثانیه لا بطلان الأولی. و بین المسألتین بون بعید. ألاتری أنّ کثیرآ من القبائح العقلیّه لیس بحرام فی الشریعه. و نقیضه لیس بواجب فی الشریعه.(۱)

سپس یکی از اشاعره نقل می کند که قائل به حسن و قبح ذاتی است. او از بدرالدّین زرکشی نقل می کند :

فهاهنا أمران: احدهما ادراک العقل حسن الاشیاء و قبحهما. و الثانی أنّ ذلک کاف فی الثواب و العقاب و إن لم یرد شرع. و لا ملازمه بین الأمرین بدلیل: «و ما کان ربک مهلک القری بظلم» أی بقبح فعلهم «و أهلُها غافِلون»(۲) أی لم

یأتهم الرسل و الشرایع. و مثله: «لولا أن تصیبهم مصیبه بما قدّمت أیدیهم» أی من القبائح «فیقولوا رَبَّنا لَولا أرسَلتَ إلینا رَسولا.(۳) (۴)

۱- گفته نشود: حدیث مذکور دلالت دارد بر بطلان حُسن و قبح ذاتی چنان که همه ی اشاعره به آنمعتقدند؛ زیرا آنان می گویند: اگر خدای تعالی، برعکس آن چه تا به حال تکلیف کرده است، کفر راواجب و ایمان را حرام کند، نه قبیح خواهد بود و نه محال. هم چنین ما می گوییم، دراینجا دو مسألهاست: اوّل حسن و قبح ذاتی، دوم وجوب و حرمت ذاتی. حدیث مذکور دلالت بر بطلان دوم دارد؛ نهاوّل. بین این دو مسأله، تفاوت زیاد است. آیا نمی بینی که بیش تر قبایح عقلی در شرع، حرمتی ندارد ونقیض آن نیز در شرع، وجوبی ندارد. فوائد مدنیّه: ۳۲۸.

۲- الأنعام (۶): ۱۳۱.

۳- قصص (۲۸): ۴۷.

۴- در اینجا دو امر است: اوّل حُسن و قُبح عقلی اشیا؛ دوم کفایت ادراک عقل در ثواب و عقاب، اگرچه شرعی نبوده باشد. بین این دو امر ملازمه ای وجود ندارد؛ زیرا خدای تعالی می فرماید: «پروردگارت آبادی ها را به ستم از بین نمی برد» یعنی به قبح فعلشان «در حالی که اهل آبادی ها غافل اند» یعنیرسولان و شرایع به ایشان ارسال نشده باشد. و مثل آیه ی مذکور این آیه است: «اگر پیش از فرستادن پیامبر، مصیبتی بر اثر اعمالشان به آنان می رسید» یعنی اعمال قبیحشان؛ «می گفتند: پروردگارا چرارسولی برای ما نفرستادی؟» فوائد مدنیّه: ۳۳۲.

و در جای دیگر می گوید :

از ظواهر آیات قرآن کریم و نصوص روایات، بطلان وجوب و حرمت ذاتی استفاده می شود؛ بلکه می گوییم: عقل هم دلالت بر بطلان آن دارد؛ زیرا اگر وجوب و حرمت به معنای استحقاق عقاب ذاتی باشد، در مورد افعال الهی نیز جاری خواهد بود و این امر در مورد خدای تعالی به اتّفاق همه باطل است و قبیح ذاتی، فعلی است که دارای صفتی است که وقتی شخص حکیم آن را بشناسد، از آن دوری می کند... و هرکس که معتقد است به قبح ذاتی، به معنای مذکور، معتقد است که فاعل آن عالماً و عامداً نزد شخص حکیم مستحقّ ذمّ و نکوهش است...

مرحوم شیخ حسین کرکی نیز بر این امر تأکید دارد و می نویسد :

حُسن بعضی افعال، مانند عدل، به این معناست که فاعل آن نزد عقلا، مستحقّ مدح و ثواب است و قبح بعضی دیگر مانند ظلم به این معناست که فاعل آن مستحقّ ذمّ و عقاب است. این از اموری است که عقول به آن شهادت می دهند؛ حتّی کسی که معرفت شرایع را ندارد و اقراری به صانع نمی کند...

سپس می فرماید :

بدان همان طور که حسن و قبح عقلی اند، همین طور حلیّت و حرمت هم عقلی اند، ولی ذاتی نیستند؛ بلکه حلیّت و حرمت به وجوه و اعتبارات اند و به همین جهت است که تبدیل آن ها جایز است. پس می شود چیزی در شریعتی حلال باشد و در شریعتی دیگر حرام. شرع [هم] در جایی که عقل، حلیّت و حرمت رادرک نمی کند، کاشف است....

بعد می فرماید :

کسی که حُسن و قُبح عقلی را انکار می کند، جزم به چیزی از امور دین برای او ممکن نخواهد بود؛ زیرا در نظر او اجرای معجزه بر دست دروغ گوو خُلف

وعده از خدای تعالی جایز خواهد بود.(۱)

با توجّه به آن چه نقل شد، مسأله حسن و قبح عقلی و وجوب و حرمت ذاتی افعال در دو جهت مورد بحث است :

الف : آیا حُسن و قُبح افعال عقلی است یا شرعی یا اعتباری عقلایی؟ دراین جهت ـ چنان که ذکر شد ـ سه نظریّه وجود دارد و با توجّه به آن چه از اخباریان نقل شد، معلوم گردید که آنان برخلاف اشاعره و فلاسفه، ازجمله کسانی اند که حُسن و قُبح عقلی افعال را قبول دارند و با متکلّمین و اصولیان اتّفاق نظر دارند.

البتّه روشن است که منظور از حسن و قبح عقلی، یعنی این که هر انسان عاقلی حسن و قبح برخی از افعال را به بداهت درک می کند و در مورد آن، به هیچ وجه تردیدی به خود راه نمی دهد و فاعل آن را ـ اگر عالم و عامد باشد ـ ذمّ یا مدح می کند.

ولی این که آیا هر انسانی وقتی به مرحله ی بلوغ یا تمیز رسید، از این مقدار نورِ عقل، برخوردار می شود؟ اگرچه در جامعه تربیت نیابد و رشد نکند و هیچ تربیت الهی در آن جا وجود نداشته باشد؟

به نظر می رسد اثبات چنین امری در همه ی انسان ها، به صورت کلّی مشکل باشد و با توجّه به این که امیرالمؤمنین (علیه السلام) یکی از وظایف مهمّ پیامبران الهی : را بیرون آوردن احکام و دفینه های عقول به شمار آورده است «یثیروا لهم دفائن العقول»، می توان گفت که: تعالیم و تربیت های انبیای الهی در این باره، تأثیر شایان دارد و نقش آنان را در این زمینه، نباید نادیده گرفت.

پس منظور از مستقلّات عقلی ـ که در علم اصول مطرح است ـ بدین معنا نیست که همه ی انسان ها در همه ی شرایط، دارای این درک باشند؛ چنان که اگر در مورد اطفالی که به تدریج رشد می کنند و به کمالات انسانی می رسند، دقّت شود، این امر روشن می گردد؛ زیرا اطفال در ابتدای امر، هیچ فهمی از خوبی و بدی ندارند و

۱- هدایه الأبرار: ۲۵۰ ـ ۲۵۲.

به تدریج که در دامان خانواده ای فهمیده و با تربیت، بزرگ می شوند و رشد پیدا می کنند، خوبی ها و بدی ها در متن خانواده بر ایشان روشن می شود. هر مقدار خانواده به تربیت فرزندان بیش تر اهمّیت دهد و دفینه های خردهای شان را با تعالیم الهی بیش تر بیرون آورد، به همان اندازه، درک آن ها از خوبی ها و بدی ها بیش تر می شود.

پس منظور از حسن و قبح عقلی افعال، این است که انسان وقتی خوبی و بدی فعلی به او گفته می شود، آن را بفهمد و درک کند و در پذیرش آن، تعبّدی در کار نباشد.

بنابراین [درک] مستقلّات عقلی و حسن و قبح ها در مورد انسان ها، به درجات و مراتب متفاوتی است و انسان های کامل در مورد خیلی از افعال، درک حسن و قبح را دارند؛ ولی انسان های عامی و ابتدایی از درک خیلی از آن ها عاجزند؛ یعنی هر اندازه انسان از نور عقل، بیش تر بهره مند گردد، حسن و قبح افعال بیش تری بر او روشن خواهد شد.

ب : جهت دوم این که آیا درک حسن و قبح با وجوب و حرمت، دو امر است یا نه؟ ظاهراً همه ی اصولیان در این زمینه، اتّفاق نظر دارند که وجوب و حرمت برخلاف حسن و قبح عقلی نیست؛ یعنی هیچ فعلی به این صورت نیست که فاعلش به واسطه ی ارتکاب آن مستوجب عقاب و ثواب گردد؛ بلکه ثواب و عقاب در صورتی بر افعال تعلّق می یابد که امر و نهی مولوی بر آن ها تعلّق گیرد، در حالی که کار عقل انسانی تنها کشف است و هیچ حکمی بر آن متصوّر نیست. هرگاه اندکی در این امر نیز تأمّل شود، باز معلوم می گردد که عقل نه تنها حسن و قبح افعال را کشف می کند، بلکه وجوب و حرمت آن ها را نیز درک می کند. در حدیثی از پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) بر این امر تصریح شده است :

فیقع فی قلب هذا الانسان نور، فیفهم الفریضه و السنّه و الجیّد و الردیّ.(۱)

ص: ۲۶۹

۱- پس در قلب همین انسان، نوری واقع می شود که به وسیله ی آن، فریضه و سنّت و نیک و بد رامی فهمد. علل الشّرایع: ۹۸.

در اصـل اگر چنین حکمی بر عقـل حـاکم نباشـد، اشـکال قائلین به حسن و قبـح عقلی بر مخالفان _که کسـی که حسن و قبح عقلی را قبول نـدارد، هیـچ گونه الزامی در فحص از شـرایع، بر او نخواهـد بود_ وارد نخواهـد بود؛ زیرا عقل تنها به ایشان می گوید که این کار خوب است یا بد و نمی گوید که باید از این کار بد اجتناب شود و کار خوب را باید انجام داد.

البتّه بایـد توجّه داشت که این بحث هم بـا عنـایت به این که حجّت ظـاهری همیشه در میـان انسـان هـا بوده است و _چنان که گفتیم درک عقل از حسن و قبـح افعال هم به وسـیله آن ها، از انسان ها اشاره شـده و بیرون ریخته شده است _ جز در اندکی از تاریـخ، که زمـان فترت بوده است و انسـان هـا از حجّت الهی به دور بوده انـد، که خداونـد متعـال با آنان هم چون اطفال و مجانین برخورد می کند. پس معلوم می شود که این بحث هم ثمره ی مهمّی نخواهد داشت؛ زیرا در هر جایی که کشف عقل بوده، معمولا حکم مولوی الهی هم به او رسیده است.

والسلام علی من اتبع الهدی

ص: ۲۷۰

فهرست منابع

- قرآن کریم.

- نهج البلاغه، صبحی صالح.

- ابن سینا. شیخ الرئیس، النجاه. مطبعه مرتضویّه.

- استرآبادی، محمد امین. الفوائد المدنیه. تحقیق: رحمه الله رحمتی. قم : جامعه مدرسین، ۱۴۲۴ ق. چاپ اوّل.

- اصفهانی، محمدتقی. هدایه المسترشدین. سنگی.

- اصفهانی، محمدحسین. نهایه الدرایه. قم: مؤسسه آل البیت، ۱۴۱۴ ق.

- بحرانی، شیخ یوسف. لؤلؤه البحرین.

- برنجکار، رضا. آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی.، قم: طه، ۱۳۷۸، چاپ اوّل.

- بحرانی، میثم. قواعدالمرام. تحقیق: سید احمد حسینی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۶ ق.

- تونی، فاضل. الوافیه. تحقیق: سید محمدحسین رضوی، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۰۹ ق. چاپ اول.

- جرجانی، سید شریف. التعریفات، قم: شریف رضی.

- جزائری، سید نعمت الله. الانوار النعمانیّه. بیروت: مؤسسه اعلمی.

- حرّ عاملی، محمدبن حسن. الفوائد الطوسیّه. تحقیق: سید مهدی لاجوردی و محمد درودی. قم: مطبعه علمیّه.

- حلبی، ابی الصالح. تقریب المعارف. تحقیق: رضا استادی. قم: ۱۳۶۳ ش.

ص: ۲۷۱

– حلّی، علامه. کشف المراد فی شرح التجرید. تحقیق: زنجانی. قم : انتشارات شکوری، ۱۳۷۳ ش.

– دیلمی، حسن بن محمد. ارشاد القلوب. بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۳۹۸ق.

– سید مرتضی. الذریعه. تحقیق: دکتر ابوالقاسم گرجی. دانشگاه تهران.

– شهرستانی. ملل و نحل. تحقیق: سید محمد کیلانی. بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۲ ق.

– صدر، سید محمدباقر. بحوث فی علم الأصول. به تقریر سید محمود هاشمی. قم: مرکز الغدیر ۱۴۱۷ ق، چاپ دوم.

– صدوق، محمدبن علی. علل الشرایع. قم: مکتبه داوری.

– صدوق، محمدبن علی. من لا یحضره الفقیه. تحقیق: سید حسن موسوی خرسان. تهران: دارالکتب الاسلامیّه، ۱۴۱۰ ق.

– عسکری، سید مرتضی. نقش ائمه در احیای دین. مجمع علمی اسلامی.

– طباطبایی، سید محمدحسین. المیزان. بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۴۱۷ ق.

– طباطبایی، سید محمد حسین. شیعه، مجموعه مذاکرات با هانری کربن. مرکز بررسی های اسلامی قم.

– طوسی، محمدبن حسن. عدّه الاصول. تحقیق: محمدرضا انصاری. قم : ستاره، چاپ اول.

– فیض کاشانی، ملامحسن. ده رساله. تحقیقات علمی و دینی امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، اصفهان: ۱۲۷۱ ش.

– قاضی عبدالعباد. شرح الأصول الخمسه. تحقیق: احمدبن حسین. بیروت : دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.

– کاظمی، محمدعلی. فوائد الاصول. تقریرات میرزای نائینی، تحقیق : رحمت الله رحمتی، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ ق. چاپ اول.

– کرکی، حسین. هدایه الأبرار. رؤوف جمال الدین.

– کلینی، محمدبن یعقوب. الکافی. تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب

الاسلامیّه، ۱۳۶۵ ش.

- مازندرانی، ملا صالح. شرح اصول کافی. تحقیق: سید علی عاشور. بیروت : دار احیاء التراث العربی.

- مجلسی، محمدتقی. لوامع صاحب قرانی. قم: انتشارات اسماعیلیان.

- مجلسی، محمدباقر. بحارالانوار. تهران: دارالکتب.

- مرعشی نجفی، سید شهاب الدین. شرح احقاق الحق. قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.

- مصباح، محمدتقی. آموزش فلسفه. سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴ ش. چاپ اول.

- مطهری، مرتضی. عدل الهی. قم: انتشارات صدر.

- مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر پیام قرآن. قم: هدف، چاپ دوم.

- مهریزی و صدرایی. میراث حدیث شیعه. دفتر هشتم، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۱ ش، چاپ اول.

ص: ۲۷۳

۹- عقل از دیدگاه میرزای اصفهانی

اشاره

سید محمّد بنی هاشمی(۱)

مقدّمه

پیش از طرح آراء مرحوم میرزای اصفهانی، یادآور می شویم که دیدگاه ایشان بر سه پایه استوار است، پایه ی نخست محور اصلی و پایه های دیگر نیز بر آن متکی هستند.

نخستین پایه _ که زیربنای همه ی سخنان ایشان است _ «وجدان عاقل» است؛ یعنی آنچه هر عاقلی می یابد یا در خود شهود می کند. رکن دوم، آیات و روایاتی

۱- سیّد محمّد بنی هاشمی، متولد ۱۳۳۹ تهران. تحصیلات حوزوی (سال ۱۳۵۸ تا ۱۳۷۰) سطح و خارج فقه و اصول در حوزه های تهران، قم و مشهد اساتید: آیات عظام سید رضی شیرازی، شیخمحمدتقی شریعتمداری، وجدانی فخر، اشتهاردی، اعتمادی، ترابی، سیبویه. و مراجع عظام: وحیدخراسانی و مرحوم فاضل لنکرانی. فلسفه و عرفان : آیات عظام سید رضی شیرازی، حسن زاده آملی، جوادی آملی.تحصیلات دانشگاهی (سال ۱۳۶۴ تا ۱۳۷۷) کارشناسی ارشد: فلسفه غرب دانشگاه تهراندکتری: عرفان اسلامی واحد علوم و تحقیقاتتدریس (از سال ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۸) استادیار دانشکده الهیات دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزیتألیف (از سال ۱۳۷۵ تا ۱۳۸۸) ۲۰ عنوان کتاب در ۲۴ مجلّد درباره کلام و معارف اسلامی (ازجمله کتاب عقل در سه دفتر شامل مباحثعلم و عقل، عقل و فکر و دین، نشانه ها و حجاب های عقل)

است که درخصوص عقل و عاقل و... وارد شده است و جنبه تذکّری دارند؛ یعنی عُقلا از این طریق، به ویژگی های عقل و عاقل متذکّر می شوند و نسبت به آن ها تنبّه وجدانی می یابند. رکن یا پایه ی سوم تکیه بر معنای لغوی عقل و عدم جعل اصطلاح درخصوص آن است.

ایشان در بیش تر نوشته های خود اصطلاحاتی را که فلاسفه در مورد معانی و مراتب «عقل» وضع کرده اند، نمی پذیرد و بر همان معنای لغوی ـ که اشاره به حقیقت و واقعیت خارجی عقل دارد ـ تکیه می کند.

از این سه رکن، محور اصلی، همان محور اوّل، یعنی «وجدانِ عاقل» است و دو رکن دیگر نیز متّکی بر همان است.

عبارات مرحوم میرزا در تعریف عقل

در ابتدا تعریف ایشان را از عقل با بیان چند عبارت ـ که در رساله های مختلف خود آورده اند ـ ارائه می کنیم؛ نخستین عبارت را از رساله ی «ابواب الهدی» می آوریم :

۱ـ کلّ عاقلٍ بعد مُضّيِ زمانٍ مِن حال طفولیّته ـ التی لایجد فی تلک الحال حُسنَ افعالِه و قُبحَها ـ یَصلُ الی رُتْبةٍ مِنَ السِنِّ، فَیَجِدُ ما کان فاقداً له فی الزمن السابق، و هو الّتمیزُ بینَ الحُسنِ و القُبحِ فی افعالِهِ اَو اَفعالِ غیره. فالبداهه الاولیه ما کان سابقاً واجداً لِحُسْنِ الاَفْعالِ و قبحها، و الآن قد صار واجداً لذلک فلابدّ و اَنْ ینتهی ذلک الوجدان الی شیءٍ کاشفٍ للحُسْنِ والقُبْحِ. و الکاشف لِلشّیء هو النور الظاهر بذاته. فهذا النور الکاشف ما کان ظاهراً للطفل حال طفولیّته و بعدها یَظْهَر له حین توجّهه الی الفعل الحَسَنَ و القبیح؛ فیعرف بذلک النور حُسْنَ الاحسانِ و قُبح الظلم. و قد یفقده فی حال الغضب الشدید و الشهوه الشدیده، فیصدر منه فعل القبیح، ثمّ بعد ذهاب تلک الحاله یظهر له و

یجد اَنّ ما فعله کان قبیحآ.(۱)

هر عاقلی بعـد از گـذشت زمانی از حال کودکیش ــ که در آن حال، حسن و قبح افعال خود را نمی یابد ــ به رتبه ای از سـن می رسد که آن چه را در زمان گذشته فاقد بود، واجد می شود و آن تشخیص حسن و قبح در افعال خود و دیگران است. پس بداهت اوّلیّه این است که او در گذشـته حسن و قبح افعال را وجدان نمی کرد و اکنون آن را وجدان می کند. پس ناگزیر آن وجـدان به چیزی ــکه کاشف حسن و قبـح است ــ منتهی می شود و کاشف شـیء همان نور ظاهر بالذّات است. پس این نور کاشف در حال کودکی برای کودك ظاهر نبود و سپس، در هنگام توجّه به فعل حَسن و قبیح، برایش آشکار می شود و با آن نور، حسن احسان و قبـح سـتم را می فهمـد. گاهی در حالت غضب یا شـهوت شدیـد، فاقـد آن نور می شود و فعل قبیـح از او صادر می شود، سپس بعد از رفتن آن حالت، برایش آشکار می شود و می یابد که آن چه انجام داده، قبیح بوده است.

عبارت دوم از رساله ی «مصباح الهدی» نقل می شود :

۲ــ ... العقل الذی هو ظاهر بذاته لکلّ عاقل ــ بعد فقدانه ایّاه فی حال الطفولیه و الغضب و الشهوه الشدیده ــ و به یمیّز العقلاء انفسـهم عن المجانین. و هـذا هو الحجّه الّتی وردت الاحادیث بأنه الحجّه الباطنیّه و یُعاقَب الانسان عند عصـیانه... و هو الحجّه و الفاروق بین الحقّ و الباطل و بین الصدق و الکذب، و بین الحَسَن و القبیح والجیّد و الردیّ و الفریضه و السنّه.(۲)

... عقل است که برای هر عاقلی ظاهر بالـذّات است، پس از آن که در حال کودکی و غضب و شـهوت شدید، فاقد آن بود، و به وسـیله آن، عاقلاـن خود را از دیوانگـان متمـایز می کننـد. و این همـان حجّتی است که احـادیث وارده آن را حجّت بـاطنی دانسته اند. و انسان هنگام نافرمانیِ آن، عقوبت می شود... و آن

۱- ابواب الهدی: ۲۰ و ۲۱.

۲- مصباح الهدی: ۴ و ۵.

حجّت و فرق گذارنده ی میان حقّ و باطل، صدق و کذب، حسن و قبیح، خوب و بد، فریضه و سنّت است.

عبارت سوم از رساله ی «انوار الهدایه» چنین است :

۳_ امّا صاحبُ شرع الاسلام عرّفه (العقل) بحقیقته الخارجیه، و هو تمیّز الجیّد من الردیء. و هذا التمیّز قد یحصل له، و قد لایحصل له فیرتکب القبیح، ثمّ بعد مدّهٍ یلتفت الی قبحه. و الفارق بین الحالین لیس الّا ظهور القبح و عدم ظهوره. و التمیّز عباره عن الظهور و الکشف.(۱)

امّا صاحب دین اسلام، عقل را با حقیقت خارجی آن تعریف کرده است. و آن عبارت است از تشخیص خوب از بد. این تشخیص گاهی برای عاقل حاصل می شود و گاهی حاصل نمی شود که (انسان) مرتکب فعل قبیح می شود. سپس بعد از مدّتی متوجّه قبح فعل می شود. تفاوت میان این دو حالت، چیزی جز ظهور قبح و عدم ظهور آن نیست و تشخیص عبارت است از ظهور و کشف.

عبارت چهارم به نقل از «معارف القرآن» چنین است :

۴_ امّا الذی نبّه علیه صاحبُ الشریعه فهو عبارهٌ عن النور الذی یعرفه کلّ عاقل بنفس ذاته، و به یدرک حسن افعاله و قبحها... بیان ذلک اَنّ من الواجب فی کشف مرادات الشارع، حمل الالفاظ الصادره عنه و عن خلفائه علی المعنی اللغوی الذی یعرفه کلُّ اَحَدٍ، کما هو واضح. فبالتذکرّ الی ما یذکّر به من حقیقته الذی یعرفه کلّ عاقل و من احکامه و اوصاف العاقل، یظهرالمراد.(۲)

امّا آن چیزی که صاحب دین به آن تنبّه داده عبارت است از نوری که هر عاقلی آن را بذاته می شناسد و به وسیله ی آن حسن و قبح افعال را درک می کند... توضیح این که در کشف مقاصد شارع، لازم است که الفاظ صادر شده از جانب او و جانشینانش بر معنای لغوی _ که هرکس آن را می فهمد _ حمل

۱- انوار الهدایه: ۸.

۲- معارف القرآن: ۲۳.

شود، چنانکه واضح است.

پس به سبب تـذکّر به آنچه او (شـارع) از حقیقت آن (عقـل) _ که هر عـاقلی آن را می فهمـد _ و احکامش و اوصاف عاقل تذکار داده است، مقصود آشکار می شود.

عبارت پنجم نیز از «معارف القرآن» نقل می شود :

۵_ العقل ما یعبّر عنه بالفارسیه «خرد و دانش خوب و بد»، فهو النور المظهر للجیّد و الردیّ و الفریضه و السنّه. و مبدء اشتقاقه من قولهم عقلت الـدابّه أی حبستها... فقـال رسول الله (صـلی الله علیه و آله و سـلم): «اِنّ العقـل عقـال من الجهل، و النفس مثل اخبث الدوابّ. فان لم تعقل حارَت...»(۱)

عقل آن است که در فارسـی از آن به خرد و دانشِ خوب و بد تعبیر می شود. پس آن نوری است که آشکارکننده خوب و بد و فریضه و سنّت است. و مبـدأ اشـتقاق (لفظ) آن، از این قول عرب است که می گوینـد: عَقَلْتُ الـدّابّهَ یعنی مرکب را بسـتم... پیامبر(صـلی الله علیه و آله و سـلم) فرمودند: عقل، عقال (مانع) از جهل است و نفس مانند خبیث ترین مرکب هاست. اگر بسته نشود سرگردان می گردد.(۲)

عبارت ششم در بیان تفاوت میان نور عقل با نور علم است :

۶_ نورالعلم کنور العقـل... الّـا اَنّ الفرق بینهمـا اَنّ نور العقـل یکشف الحُسْنَ و القُبـحَ للممیّز البـالغ. و نور العلم اَوسع منه، یظهر للصبیّ ایضاً. و هو فی المعقولات کالسراج فی الظلمه للمُبْصَرات.(۳)

نور علمماننـد نور عقـل است... با این تفاوت که نور عقل، حسن و قبـح را برای انسان ممیّز بالغ کشف می کنـد. و نور علم از آن وسیع تر است که برای کودک هم ظاهر می شود و آن (نور عقـل) نسبت به معقولات، ماننـد چراغ در تاریکی نسبت به دیدنی هاست.

۱- معارف القرآن: ۳۶، ۴۰.

۲- تحف العقول: ۱۵.

۳- انوار الهدایه: ۱۴.

عبارت هفتم نیز در بیان تعدّد نور علم و عقل است :

۷ــ اِنّ تعددَ العلم و العقل یرجع الی الواجد و مایدرک و ما یظهر بهما. فمن حیث وجدان الواجد هذا النور... و ظهور حسنِ الافعال و قبحِها و لزومِها و حرمتِها به، عقل. و من حیث وجدان الواجد ایّاه و ظهور غیره به، علم.(۱)

تعدّد علم و عقل به واجد و آنچه درک می کند و آن چه به وسیله ی آن دو (علم و عقل) ظاهر می شود، برمی گردد. از جهت وجدان واجد این نور را ... و ظهور حسن و قبح افعال و لزوم و حرمت آنها به وسیله ی این نور، عقل است و از جهت وجدان واجد این نور را و ظهور غیر او به وسیله ی آن، علم است.

ویژگی های عقل از دیدگاه مرحوم میرزا

از عباراتی که نقل شد، ویژگی های زیر در مورد «عقل» قابل استنباط است :

۱ــ عقل نور است.

۲ــ این نور پس از گذراندن دوران طفولیت، به فرد ممیّز داده می شود.

۳ــ با این نور، خوبی و بدی یک سلسله از کارهای انسان کشف می شود. (مانند خوبی احسان و بدی ظلم)

۴ــ انسان در حال غضب یا شهوت شدید، این نور را از دست می دهد و بدی کارش را ملتفت نمی شود.

۵ــ عاقلان به خاطر دارا بودنِ همین نور، خود را از دیوانگان متمایز می شمارند.

۶ــ انسان به خاطر مخالفت با عقل، مستحق کیفر می گردد.

۷ــ این نور، حجّت باطنی (درونی) خداوند بر انسان عاقل است.

۸ــ نور عقل، فارق میان واجب عقلی (فریضه) و مستحبّ عقلی (سنّت) است.

۹ــ عقل و علم، از جهت حقیقت نوری با هم تفاوت ندارند.

۱۰ــ تفاوت میان علم و عقل به متعلَّق آنها برمی گردد.

۱- معارف القرآن: ۷.

این خصوصیاتی است که هر عاقلی می یابد. مرحوم میرزا هم بر همین ویژگی «وجدانی بودن» اصرار می ورزد و استحکام سخنان خود را بر همین اساس می داند (رکن اول). علاوه بر این، ادلّه ی نقلی هم بر وجود همین خصوصیات تأکید دارند (رکن دوم). در کنار این دو رکن، معنای لغوی «عقل» هم دقیقاً بر همین ویژگی ها تطبیق می کند. این نشان می دهد که مرحوم میرزا در معنای عقل به جعل اصطلاح نپرداخته اند. ما ابتدا نمونه هایی از شواهد لغوی را می آوریم و آنها را براساس درک وجدانی خود (به عنوان یک عاقل) توضیح می دهیم و سپس به بیان مؤیّدات نقلی از احادیث می پردازیم.

مستندات لغوی تعریف عقل

۱_ «القاموس العصری»، «عَقَلَ» را به معنای «رَبَطَ» دانسته است. پس «عَقْل» نیز همچون «رَبْط» به مفهوم بستن است. زمانی که کسی شتری را می بندد، عرب گوید : «عَقَلَ البعیرَ»(۱)

۲_ «اقرب الموارد»، «عِقال» را وسیله ی بستن معرّفی می کند.(۲)

نتیجه آنکه: عقل، نوعی حبس کردن و محدود نمودن است.

۳_ «معجم مقاییس اللّغه»: «الْعَقْلُ: الْحابِسُ عَنْ ذَمیمِ الْقَوْلِ وَ الْفِعْلِ.»(۳) عقل، مانع

از گفتار و کردار ناپسند است.

۴_ «لسان العرب»: «الْعَقْلُ: الْحِجْرُ وَ النُّهی، ضِدُّ الحُمْقِ»(۴) «حِجر» یعنی حرمت و

محدودیّت. به همین خاطر، آن را که ممنوع التّصرّف است _ و به بیان دیگر تصرّف بر او حرام گشته است _ اصطلاحاً محجور می نامند. «نُهی» نیز از نَهْی به معنی «بازداشتن» مشتق شده است. علاوه بر این حُمق یا حماقت نیز در مقابل عقل جای

۱- القاموس العصری، ترجمه فارسی / ص ۴۵۰.

۲- اقرب الموارد / ص ۸۱۲.

۳- معجم مقاییس اللّغه :۴ ۶۹.

۴- لسان العرب :۱۱ ۴۵۸.

دارد.

براساس این سخنان، عقل نوعی حبس و ممنوعیّت برای انسان است. انسان در هنگام عاقل بودنش، انجام پاره ای اعمال را ممنوع می یابد. این وجدان به خاطر آن است که عقل، وسیله نوعی ادراک و فهمیدن است. شخص با وجود آن، خود را مجاز به انجام اعمال ناشایست نمی داند، زیرا که زشتی آن را می فهمد. بنابراین فهم و ادراک عقلانی، انسان را از لاقیدی خارج می کند و به بند تقیّد می کشد. در مقابل، برای کسی که فاقد این فهم است، چنین محدودیّتی معنا ندارد. او از هر قید و بندی آزاد است؛ چون آنچه را که عاقل می فهمد، او نمی فهمد. از این عدم فهم، به حُمق یا حماقت تعبیر می شود.

«لسان العرب» در ادامه می افزاید :

الْعاقِلُ الَّذی یَحْبِسُ نَفْسَهُ وَ یَرُدُّها عَنْ هَواها.

عاقل کسی است که نفس خود را حبس می کند و آن را از آنچه میل دارد بازمی دارد.

أُخِذَ مِنْ قَوْلِهِمْ قَدِ اعْتُقِلَ لِسانُهُ إِذا حُبِسَ وَ مُنِعَ الکَلامَ.

این تعبیر (عاقل)، از گفتار عرب گرفته شده که وقتی زبان کسی محبوس گردیده و از سخن گفتن بازداشته شود، می گویند: قد اعتقل لسانه.

در پایان، ابن منظور در بیان وجه تسمیه ی عقل، «یَعْقِلُ» را در کنار «یَحْبِسُ» می نشاند :

سُمِّیَ الْعَقْلُ عَقْلا، لاَنَّهُ یَعْقِلُ صاحِبَهُ عَنِ التَّوَرُّطِ فِی المَهالِکِ أَیْ یَحْبِسُهُ.

عقل را عقل نامیده اند، زیرا که دارنده ی خود را از فروغلتیدن به مهلکه ها بازمی دارد.

البتّه روشن است که این بازدارندگی و منع، منعی درونی است، نه اینکه خارجآ از آدمی سلب اختیار کند.

ملاحظه می شود کلمه ی عقل به اعتبار تسمیه اش به عقل، در ردیف تعابیری از

قبیل منع و حبس و نهی و حِجْر و زَجْر و... قرار دارد. تمام این موارد درباره ی زشتی ها به کار می روند. امّا اندکی تأمّل کافی است تا دو سویه بودنِ مسأله را بنمایاند: ادراک حُسن و قبح در انسان عاقل، همزمان تحقّق می یابد، یعنی: فهم خوبی و زیبایی رویه ی دیگر فهم بدی و زشتی است. چنان نیست که هنگام درک عقلانی، در ما حالتی پیدا شود که فقط قبح قبیح را بفهمیم و حُسن حَسَن را نفهمیم، بلکه این دو با هم ایجاد می گردد.

شاهد بر این واقعیّت، وجدانی است که هر انسان عاقلی دارد. وقتی کسی ناپسندیِ کرداری را می یابد، فهم یک حَسَن هم برایش حاصل می شود. ترک آن قبیح، همان حَسَنی است که او می فهمد. نمی توان فرض کرد که کسی بدیِ کاری را درک کند، امّا خوبی ترکِ آن را نفهمد.

بنابراین ادراک قبح هر عمل قبیح، با فهم حُسنِ یک عملِ حَسَن تلازم دارد. البتّه درک این قبح ـ و به تبع آن، همان حُسن ـ به دو گونه ممکن است :

گاهی قبیحی را چنان زشت می دانیم که به هیچ وجه، خود را مجاز به انجام آن نمی بینیم و در صورت ارتکاب، خود را شایسته ی مؤاخذه می دانیم. مثال بارز آن، ظلم است. اگر برای ما روشن شود که دزدی، به ناحق آبرو بردن از کسی و... مصداق ظلم است، زشتی آن به گونه ای برای ما روشن است که آن را حرام می دانیم یا به تعبیر دیگر، ترکِ آن راحَسَن در حدّ واجب می شماریم (فریضه).

امّا گاه زشتی یک ناپسند در این حد نیست؛ یعنی تنها می فهمیم که اگر آن را انجام ندهیم، بهتر است. (مکروه عقلی). رعایت نکردنِ برخی از آداب معاشرت چنین است؛ مثلا قُبح برنخاستن پیش پای والدین در حدّ حرام عقلی نیست، چون ترک آن حَسَن است، امّا نه در حدّ وجوب، بلکه در حدّ بهتر بودن (استحباب عقلی) است (سنّت).

امّا در هر دو مورد، تشخیص یک قبح، ملازم با تمییز یک حُسن است. همین تلازم، این واقعیّت را نشان می دهد که درک خوبی ها و بدی ها، در انسان عاقل به طور همزمان پدید می آید. امّا کتاب لغت ـ از آنجا که در مقام بیان وجه تسمیه است
ـ

جهتی را بیان می کند که به قبایح مربوط می شود؛ مانند منع و حبس و... انتظار ما از کتاب لغت، بیش از این هم نیست. وجه تسمیه، به منزله ی سرنخی است که با پی گیری آن، به رشته ی اصلی ــ یعنی وجدانِ ما از درک عقلانی ــ می رسیم. بنابراین ضرورت ندارد که همه ی جوانبِ آنچه ما وجدان می کنیم، در کتاب لغت ذکر شده باشد، بلکه هدف کتاب لغت، بیان وجه تسمیه است. برای این کار، لحاظ کردن همان جهت کافی است که اتّفاقاً آن جهت، با جهت دیگری که وجدانیِ ماست، ملازمت دارد.

۵ــ در کتاب «معجم الفروق اللّغویّه» ــ که تفاوت های میان معانیِ کلمات قریب المعنی را بیان می دارد ــ درباره ی علم و عقل می خوانیم :

الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلْمِ وَ الْعَقْلِ أَنَّ الْعَقْلَ هُوَ الْعِلْمُ الأَوَّلُ الَّذی یَزْجُرُ عَنِ الْقَبائِحِ. وَ کُلُّ مَنْ کانَ زاجِرُهُ أَقْوی، کانَ أَعْقَلَ.(۱)

این جا تصریح شده که عقل نوعی علم است: «العقل هو العلم»، یعنی اساساً عقل و علم، یک سنخ دارند. هر دو از مقوله ی فهم و درک هستند و البتّه این به خودی خود،امری وجدانی است.

امّا آنچه عقل را نسبت به علم تمایز می دهد، بنابر گفته ی یاد شده، دو نکته است: یکی آنکه عقل، «علم اوّل» است و دیگر آنکه عقل، بازدارنده از بدی هاست. بهترین معنایی که برای «اوّل» بودن این علم خاص (عقل) به نظر می رسد، آن است که بگوییم عقل اکتسابی نیست. ادراک های عقلی، مبتنی بر تعلیم و تعلّم نیست، بلکه فهم خوبی و بدیِ عقلی بدون هیچ تعلیمی، از ابتدای بلوغ در انسان حاصل می شود. تا زمانی که کودک علم به حُسن یا قُبح افعال ندارد، عامل بازدارنده هم ندارد. امّا همین که این علم پدید آمد، او را از ارتکاب قبایح منع می کند.

ما در خود می یابیم که قبل از بلوغ عقلانی، این علم اوّل را که اکنون ما را از ارتکاب زشتی ها بازمی دارد، نداشتیم. از سوی دیگر، این خوب و بدها را جایی

۱- معجم الفروق اللّغویّه: ۳۶۶.

آموزش ندیده ایم، بلکه با رسیدن به سنّ بلوغ این علم به ما داده شده است. البتّه باید توجه داشت که این دانش نخستین، مرز میان بی عقلی و عقل را بیان می کند و حداقل چیزی است که عاقل را از غیرعاقل جدا می سازد. می خواهد بگوید که اگر آدمی به این نقطه برسد، در جرگه ی عاقلان درآمده است. امّا همین دانشِ غیرتعلیمی می تواند درجات مختلف داشته باشد و هرکس درجه ی بالاتری از آن را دارا شود، عاقل تر خواهد بود: کلُّ من کان زاجرُه اقوی کان اعقلَ.

تفاوت علم و عقل

دیدیم که کتب لغت هم، عقل را نوعی علم شمرده اند و تفاوت میان آن دو را به متعلَّق های آنها دانسته اند. اگر آنچه به نور علم کشف و ظاهر می گردد، خوبی یا بدی ذاتی(۱) باشد، همان نور را «عقل» می نامیم و در غیر این صورت، «علم» است. پس

این حقیقت نوری، از این جهت که اموری را آشکار می سازد، علم و به این اعتبار که حُسن و قبح برخی از کارها را می نمایاند، عقل نام دارد. بنابراین می توانیم علم را اعمّ (یا به تعبیر مرحوم میرزا: اوسع) از عقل بخوانیم و عقل را اخصّ و زیرمجموعه ی آن بدانیم.

به تعبیر اهل منطق، رابطه ی میان علم و عقل، رابطه ی عموم و خصوص مطلق است. هر مصداقی ازعقل، نوعی علم است، امّا هر مصداقی از علم، نوعی عقل نیست.

ویژگی دیگر عقل که آن را از مطلق علم جدا می سازد، این است که مقارن با اعطای آن، تکلیف و استحقاق کیفر رخ می نماید. تا پیش از آن، انسان در معرض بازخواست و کیفر نیست، امّا بعد از آن، انتظارات دیگران (حتّی خودش)، از او متفاوت می شود. پس آن علمی عقل است که با آن، حساب خود را از افراد مجنون جدا می کنیم و وجداناً می یابیم که در کودکی فاقد چنین فهم هایی بوده ایم. آن زمان

۱- در ادامه مباحث معنای دقیق «ذاتی» خواهد آمد.

کارهایی انجام می دادیم که اکنون با نظر به آنها، حُسن یا قبحشان را می یابیم و حتّی گاه از کرده ی خود پشیمان می شویم. جالب آنکه آن هنگام می فهمیده ایم چه می کنیم، امّا زشتیِ آن را درک نمی کردیم.

نکته ی ظریف در این جاست که بسیاری از دانش ها این ویژگی ها را ندارند، امّا برخی آنها را نشانه ی عقل می پندارند. همه ی انسان ها می پذیرند که کودک خردسال، ادراک عقلی ندارد. نشانه اش آنکه هیچ گاه کسی کودکی را به محکمه نبرده و نمی برد. امّا همین کودک، نسبت به بسیاری از امور، فهم دارد و عالم است؛ در حالی که هیچ کدام از این امور، مصداق عقل او نیست. مثلاـ فرض کنید وسیله ای جای خاصّی داشته است و اکنون آن را جابجا کرده اید. حال، کودک خردسالی که در منزل شماست، با زبانِ بی زبانی به شما می فهماند که جای فلان ابزار، اینجا نیست و وقتی شما آن را در جای خود قرار می دهید، آرام می گیرد و راضی می شود. آیا این اعتراض ـ که حکایت از فهم خاصّی در او می کند ـ درک عقلانی او است؟ در این مورد، پاسخ روشن است. این کودک «می داند» که آن ابزار «باید» در فلان مکان گذاشته شود، امّا نه از این «باید» حُسن یا قُبح عقلی درمی آید و نه آن «دانستن» نشانه ی عقل است.

غفلت از این نکته گاه اشتباهاتی را به همراه داشته است. به عنوان نمونه، به بیان «المصباح المنیر» ذیل کلمه ی عقل توجّه کنید:

الْعَقْلُ غَریزَةٌ یَتَهَیَّأُ بِهَا الإِنْسانُ إِلی فَهْمِ الْخِطابِ، فَالرَّجُلُ عاقِلٌ.(۱)

عقل، غریزه ای است که انسان به وسیله ی آن، برای فهم خطاب آماده می شود، و چنین کسی عاقل است.

آیا درک مقصود مخاطب، نوعی فهم عقلی شمرده می شود؟ ما هیچ گاه کودکی را به خاطر درک مقصود گوینده، عاقل به حساب نمی آوریم و این امر، کاملا وجدانی است. پس منشأ این اشتباه کجاست؟ این است که هرآنچه را نشانه ی فهم

۱- المصباح المنیر: ۵۷۹.

است، نشانه عقل هم بدانیم؛ در حالی که فهم و علم، اعمّ از عقل هستند. چه بسیار درک و فهم هایی که متعلّق های آنها حُسن یا قبح عملی نیستند، بنابراین ادراک عقلی شمرده نمی شوند.

این اشتباه، در تقسیم بندیِ متداولِ عقل به عقل نظری و عقل عملی نیز روی داده است. گفته اند:

عقل نظری، اشیاء را بدان گونه که هستند ادراک می کند، نه بدان گونه که باید انجام پذیرند یا نپذیرند.(۱)

این معنا به عبارات مختلفی بیان شده و در میان فلاسفه مرسوم است. عقل نظری را ادراک (یا دانش) آن چیزهایی که هست، و عقل عملی را فهم (یا دانش) آن چیزهایی که باید باشد، معرّفی می کنند.

روشن است که آنچه تاکنون درباره ی عقل گفتیم و آن را ادراک خوبی و بدی دانستیم، منطبق بر قسم دوم است. امّا با این نحوه ی بحث، ممکن است متّهم شویم که ارزشی برای عقل نظری قائل نشده ایم و همه چیز را در عقل عملی خلاصه کرده ایم. حال باید دید که منظور از عقل نظری چیست و اساساً آیا تسمیه ی آنچه به نام عقل نظری خوانده می شود، به این نام صحیح است یا خیر؟

معمولا «اوّلیّات» به عنوان بدیهیّاتِ عقل نظری ارائه می شوند. مثلا «اجتماع نقیضین محال است»، اوّل الاوائل محسوب می شود که نیازمند استدلال نیست. مثال دیگر، «بزرگتر بودن کل از جزء» است.

اکنون سخن در این است که این قبیل فهم ها، ادراک های عقلی (به معنای دقیق کلمه) نیستند. شاهد وجدانیِ این مدّعا آنکه بسیاری از افراد، مفهوم هایی چون

۱- ماجرای فکر فلسفی در اسلام :۳ ۴۲۶. تقسیم عقل به نظری و عملی در میان مسلمانان، نخستین بارتوسط فارابی (۳۳۸ _ ۲۵۷ ه . ق) به صورت فوق بیان شد. پس از او، بزرگانی در فلسفه این تعریف راپذیرفته اند، نظیر مرحوم حاج ملّاهادی سبزواری در شرح منظومه: ۳۰۵. به طور کلّی اختلافی که دراینجا میان فلاسفه وجود دارد، در مورد عقل عملی است که برخی آن را یک قوّه ی «مدرکه» و بعضیدیگر قوّه ی «عامله» دانسته اند، ولی در تعریف عقل نظری اختلاف اساسی میان ایشان وجود ندارد. دراین باره رجوع کنید به کتاب «حسن و قبح عقلی» از استاد جعفر سبحانی، فصل ششم.

«بزرگتر بودن کل از جزء» یا «محال بودن اجتماع دو نقیض» را می فهمند، امّا چنین کسانی را عاقل نمی دانیم. آیا در مورد خودمان فهم این قضایا را نشانه ی عقل می دانیم و به این دلیل، حساب خود را از افراد مجنون جدا می کنیم؟ بی تردید، چنین نیست. کودک خردسالی که همه او را فاقد درک عقلانی می دانند، این قبیل مسائل را می فهمد، اگرچه نتواند گزاره ای در قالب الفاظ برای آن ارائه کند. مثلا اگر تکّه ای از یک نان را جدا کنید و زبان کودکی بگشایید و از او بپرسید که کدامیک بزرگ تر است، به پاسخ صحیح می رسید. بارها این مطلب را تجربه کرده اید، امّا هرگز این فهم کودک را ادراک عقلی به شمار نمی آورید.

اصل «اجتماع دو نقیض محال است» نیز چنین است. کودک نمی تواند این قضیّه را با اصطلاحات مربوطه بیان کند. چه بسا معانی این اصطلاحات را هم نداند، امّا این بدان معنا نیست که فهمی از آن ندارد. مثلا هرگز نمی پذیرد که شیء در مکان و زمان خاصّی با حفظ وحدت همه ی شرایط دیگر، هم باشد و هم نباشد. امّا آیا این نشانه ی عاقل بودن او است؟ واضح است که اینها نشانه های فهم به معنای عامِّ آن هستند، نه عقل. درحقیقت نمی توانیم هر چیزی را که انسان عاقل می فهمد، نوعی ادراک عقلی بدانیم. انسان عاقل، کمالات متعدّدی می تواند داشته باشد. باید آن فهم عقلانی را که نشانه ی وجود عقل در اوست، از کمالات دیگرش جدا کرد. به این ترتیب، باید بین آنچه مطلق علم و فهم نامیده می شود و آنچه به طور خاص عقل نام دارد، تفکیک کنیم. پس هرگونه فهمی را ادراک عقلی دانستن و درنتیجه، تسمیه ی هر فهمی به عقل نظری، خطایی بزرگ است. این اشتباه، نتایجی ناگوار دارد. حدّاقلّ آن نتایج، متّهم کردن مخالفان این تقسیم بندی است؛ اتّهام به اینکه آنان، جایی برای عقل نظریِ مصطلح قائل نیستند. ولی با توضیحات فوق روشن شد که ما آنها را نشانه های فهم می دانیم، امّا می گوییم که هر فهمی، فهم عقلانی نیست.

توجّه دارید که اینجا بحث، اصلا لفظی نیست. چنان نیست که لفظ عقل را برگزینیم، آنگاه در پی معنای لغوی آن باشیم. بلکه چنانکه بارها تأکید کردیم، معیار، وجدان است. وجدانآ می بینیم که انتظارات دیگران از انسان به جهت فهم حُسن و

قبـح هـای عقلی تفاوت می کنـد و... . بعـد از این نگاه وجـدانی، کاوش لفظی و لغوی را آغاز می کنیم. می بینیم آنچه که به واسـطه ی داشـتن آن، آدمی مسؤول و مکلّـف می شود و از او بـازخواست می کننـد، ادراک عقلی نامیـده می شود. از طرف دیگر، فهم نکـاتی از قبیـل «بزرگتریِ کل از جزء» آن ویژگی را نـدارد. از این رو، به خود اجازه نمی دهیم آنها را در دایره ی ادراکات عقلی وارد کنیم. در عین حال، با عنایت به فهم و علم بودن، آنها را در جایگاه خود می نشانیم.(۱)

شواهد روایی تعریف عقل

حدیث اوّل در ضمن نقل قول مرحوم میرزای اصفهانی از معارف القرآن (عبارت پنجم) بیان شد.

حدیث دوم: پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند:

العَقْلُ نُورٌ یُفْرَقُ بِهِ بَیْنَ الْحَقِّ وَ الْباطِلِ.(۲)

عقل نوری است که به وسیله ی آن، میان حقّ و باطل فرق نهاده می شود.

فرق نهادن میان حقّ و باطل، همان تشـخیص حَسَن از قبیح است که با کشفِ حُسن حَسَن و قُبح قبیح صورت می پذیرد. انسان بـا واجـدیّت این نور (عقل)، تواناییِ تشـخیص خوب از بـد را دارا می شود. مثلا همه ی عقلا، عـدل را حق و ظلم را باطل می یابند. این حسن و قبح ها واقعی اند؛ یعنی اعتباری، قراردادی یا سـلیقه ای نیسـتند. به تعبیر دیگر، حق بودنِ عدل یا بطلان ظلم، مطلق است نه نسبی. گفت و گوی مستوفی در این مورد به بحث مستقلّات عقلیّه موکول می شود.

حدیث سوم: از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسیدند:

مِمّا خَلَقَ الله عَزَّ وَ جَلَّ الْعَقْلَ؟

خداوند عزّ و جلّ، عقل را از چه آفرید؟

ص: ۲۸۹

۱- عجیب آنکه در فلسـفه، آن قـدر بر عقل نظری تکیه شـده است که عقل به معنای حقیقی اش (دانشـخوب ها و بـدها، و در اصطلاح فلاسفه، عقل عملی) منزلتی را که مستحقّ آن بوده، نیافته است.

۲- ارشاد القلوب: ۱۹۸.

پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) پاسخ دادند:

خَلْقُهُ مَلَکٌ، لَهُ رُؤُوسٌ بِعَدَدِ الْخَلائِقِ، مَنْ خُلِقَ وَ مَنْ یُخْلَقُ إِلی یَوْمِ الْقِیامَهِ. وَ لِکُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ وَ لِکُلِّ آدَمِیٍّ رَأْسٌ مِنْ رُؤُوسِ الْعَقْلِ. وَ اسْمُ ذلِکَ الإِنْسانِ عَلی وَجْهِ ذلِکَ الرَّأْسِ مَکْتُوبٌ. وَ عَلی کُلِّ وَجْهٍ سِتْرٌ مُلْقی، لا یُکْشَفُ ذلِکَ السِّتْرُ مِنْ ذلِکَ الْوَجْهِ، حَتّی یُولَدَ هذَا الْمَوْلُودُ وَ یَبْلُغَ حَدَّ الرِّجالِ أَوْ حَدَّ النِّساءِ. فَإِذا بَلَغَ کُشِفَ ذلِکَ السِّتْرُ، فَیَقَعُ فِی قَلْبِ هذَا الإِنْسانِ نُورٌ، فَیَفْهَمُ الْفَرِیضَهَ والسُّنَّهَ وَ الْجَیِّدَ وَ الرَّدِیَّ. أَلا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِی الْقَلْبِ کَمَثَلِ السِّراجِ فِی وَسَطِ الْبَیْتِ.(۱)

آفرینش او مَلَکی است. عقل، سرهایی به تعداد مردمان دارد؛ آنها که خلق شده اند و آنها که تا روز قیامت خلق می شوند. هر سری صورتی دارد. هر انسانی سری از سرهای عقل را داراست. نام آن انسان بر صورت آن سر نوشته شده است و بر هر صورتی پرده ای افتاده است. آن پرده، از آن صورت برداشته نمی شود؛ تا وقتی که آن مولود متولّد شود و به سنّ بلوغ مردان یا زنان برسد. وقتی که بالغ شد، آن پرده کنار می رود و آنگاه در قلب این انسان نوری می افتد و درنتیجه، فریضه و سنّت و خوب و بد را می فهمد. آگاه باشید که عقل در قلب، مانند چراغ در وسط اتاق است.

این حدیث شریف ظرائف زیادی دارد که اینجا مجال توضیح آنها نیست. فقط برخی عبارات پایانی آن را شرح می دهیم.

آنچه به صراحت مطرح شده، این است که در هنگام بلوغ، نوری در قلب انسان می افتد که بر اثر آن، فریضه و سنّت و خوب و بد را می فهمد. این بلوغ، بلوغ شرعی _ که حدّ آن در شرع معیّن شده _ نیست. ممکن است کسی قبل از اینکه به حدّ بلوغ شرعی برسد، چنین نوری قلبش را روشن سازد، در این صورت بلوغ عقلی اتفاق افتاده، در حالی که هنوز زمان بلوغ شرعی نرسیده است. به هرحال حدیث ناظر به زمان بلوغ عقلی است. در چنین زمانی فریضه و سنّت، جیّد و ردّی را می فهمد.

۱- علل الشّرایع: ۹۸.

جیّد و ردّی یعنی خوب و بد، فریضه و سنّت، یعنی واجب و مستحب. انسان عاقل، این ها را می فهمد. (به عبارت دیگر، این ها برای او مستقلّ عقلی می شوند.) وجه اشتراک واجب و مستحب (فریضه و سنّت) در این است که درباره ی هر دو، انسان حُسن انجام آنها را می یابد. امّا فریضه، عملی است که فعل آن را حَسَن و ترک آن را قبیح می یابیم (در صورت ترک آن، خود را درخور مذمّت می دانیم.) در حالی که انجام سنّت را حَسَن می یابیم ولی در صورت ترک آن، خود را شایسته ی مذمّت و مؤاخذه نمی بینیم.

این جمله را که «ترک مستحب، مذموم نیست»، به دو گونه می توان تفسیر کرد : تفسیر اوّل اینکه شخص می یابد که ترکِ مستحب، قبیح نیست (یَری تَرْکَهُ غَیْرَ قَبیحٍ). تفسیر دوم اینکه شخص، قُبح ترک مستحب را نمی یابد (لا یَری تَرْکَهُ قَبیحاً).(۱) با

اندکی تأمّل، تفاوت میان این دو تفسیر روشن می شود. در تفسیر اوّل، شخصی مطلبی را می یابد. امّا در تفسیر دوم، او چیزی نمی یابد. کدام تفسیر مطابق واقع است؟ بهتر است مثالی بزنیم. انجام کاری برای والدین، پیش از آنکه آن را از فرزند بخواهند، امری مستحب است (فعل آن حَسَن است) امّا در مورد ترک آن، ظاهراً ما وجدانی نداریم. یعنی قبح آن را نمی یابیم. بنابراین قبح ترک آن، مستقلّ عقلیِ ما نیست.(۲) شاهد این مطلب آن است که اگر شرع، این ترک کردن را قبیح می دانست

و انجام آن را واجب می ساخت، تعارضی با عقل پیش نمی آمد. تعارض عقل و شرع در صورتی مطرح بود که می یافتیم ترک این کار قبیح نیست (تفسیر اوّل). امّا با اندکی توجّه معلوم می شود که اگر شرع، این مستحبّ عقلی را واجب می کرد، تعارضی پیش نمی آمد و این نشانه ی درستی تفسیر دوم است. تفسیر دوم این بود که ما ترک آن را قبیح نمی یابیم. لذا اگر شرع حکم به قبح آن دهد، این حکم با حکم عقل تعارض نخواهد داشت.

۱- تقریرات اصول میرزای اصفهانی، ص ۲۹.

۲- اصطلاحاً مطلبی را مستقلّ عقلی می دانیم که بالعقل نسبت به آن، کشف داشته باشیم. وقتی کشفی درکار نباشد، مستقلّ عقلی هم مطرح نیست.

بنـابراین در مورد ترک مسـتحبّات عقلیه، موضع مـا، موضعِ «نیـافتن» است نه «یافتن». یعنی قبـح ترک مسـتحب را نمی یابیم، نه اینکه بیابیم ترک آن قبیح نیست. (این مطلب شایان دقّتی ویژه است.)

بحث مشـابهی نیز درباره ی «مباح» مطرح است. اگر منظور از اباحه ی عقلی، «ادراک نکردنِ» حسن یا قبـح عقلی باشـد، دیگر نمی توان آن را جزء مسـتقلّات عقلیّه دانست. زیرا چنـانکه گفتیم، تنهـا وقتی که کشـفی عقلانی در کار باشـد، اسـتقلال عقلی معنـادار می شود. وقتی کشف و ادراکی در کـار نیست، نمی توانیم بگوییم مسـتقلّ عقلی داریم. لـذا، به این معنـا «مباح عقلی» نداریم و احکام عقلی، تنها به چهار مورد، خلاصه می شود: واجب، مستحب، حرام و مکروه.

امّـا اگر منظـور، ادراک عـدم حسن یـا قبـح باشـد، می تـوان گفت مبـاح عقلی معنـادار است. ولی این فرض، خلاـف وجـدان است.(۱)

اکنون با توجّه به این توضیحات، بار دیگر در یکی از عبارات حدیث دقّت می کنیم :

إِذا بَلَغَ، کُشِفَ ذلکَ السِّتْرُ، فَیَقَعُ فی قَلْبِ هذَا الإِنْسانِ نُورٌ، فَیَفْهَمُ الْفَریضَهَ وَ السُّنَّهَ وَ الْجَیِّدَ وَ الرَّدِیَّ.

وقتی که بالغ شد، آن پرده کنار می رود. آنگاه در قلب این انسان نوری می افتد و درنتیجه، فریضه و سنّت و خوب و بد را می فهمد.

عقل به معنای عاقل شدن را ــ به همراه صیرورتی وجدانی (فهم حُسن و قبح ها)ــ در خود می یابیم. با تنبّهی که نسبت به نور عقل می یابیم، بایـد این نکته را افزود که «عاقل شـدن» در حقیقت پدیده ای است که بر اثر افتادنِ این نور در دل انسان محقّق می شـود. این نـور هماننـد چراغی که در وسـط اتـاق قرار دارد، قلب را منوَّر می کنـد (به تعبیر دیگر، روشـنایی روح است) و درنتیجه ی آن، فهم مستقلّات عقلیّه میسّر می شود.

ص: ۲۹۲

۱- تقریرات اصول میرزای اصفهانی، ص ۲۸.

حدیث چهارم: امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمودند :

زَوالُ العَقْلِ بینَ دَواعیِ الشهوهِ و الغَضَبِ.(۱)

با وجود انگیزه های شهوت و غضب، عقل زائل می گردد.

شهوت و غضب دو حالت روحی در انسان هستندکه اوّلی حالت جاذبه و دومی جنبه ی دافعه دارد. این دو حال، درجات مختلف دارند. هرچه میل و شهوت انسان به چیزی شدیدتر گردد، عیب های آن را کمتر می بیند. در واقع میل شدید، حجابی برای نور عقل است که مانع روشنگری آن می گردد و این شهوت ممکن است آنقدر اوج بگیرد که شخص در آن حال نفهمد که چه کار زشتی را مرتکب می شود. امّا بعد از فرونشستن آتش شهوت تازه به خود آید و قبح عملش را ببیند و آنگاه خود را ملامت نماید. اینجاست که زوال نور عقل در هنگام شهوت شدید، قابل وجدان می گردد. همین طور است غضب شدید که انسان می یابد در آن حال چه بسا اصلا نفهمد چه عمل قبیحی را مرتکب می گردد و پس از خاموش شدن آتش غضب، بخود می آید و زشتی کارش را تشخیص می دهد. بنابراین غضب شدید هم باعث زوال نور عقل می گردد. مرحوم میرزا آنجا که می گوید: «قد یفقده فی حال الغضب الشدید و الشهوه الشدیده، فیصدر منه فعل القبیح، ثم بعد ذهاب تلک الحاله یظهر له و یجد اَنّ ما فعله کان قبیحا»، اشاره به همین حقیقت وجدانی کرده است که در توضیح فرمایش امیر مؤمنان (علیه السلام) بیان کردیم. ملاحظه می شود که تمام ویژگی های مورد اشاره ی مرحوم میرزا در تعریف عقل اوّلا برگرفته از وجدان انسان عاقل، ثانیاً مبتنی بر احادیث اهل بیت (علیهم السلام) و ثالثاً دقیقاً منطبق بر معنای لغوی عقل است.

حسن و قبح ذاتی

گفتیم که از دیدگاه مرحوم میرزا، عقل نوری است که حُسن یا قبح ذاتی اشیاء را کشف می کند. اکنون باید با نقل عبارات ایشان، معنای دقیق حسن و قبح ذاتی را

۱- مستدرک الوسائل :۱۱ ۲۱۱.

توضیح دهیم. ایشان در مقدمه ی مباحث اصولی خود، برای حسن و قبح چهار معنای مختلف بیان کرده اند که معنای چهارم آن، همان حُسن و قبح ذاتی است. در تقریر فرمایش ایشان چنین آمده است :

یُطَلقانِ ایضآ علی معنیً رابعٍ، و هوکَونُ الشییء بعنوانه الاوّلی حَسَنآ، بحیث لایکونُ له عنوانٌ اولا و بالذات اِلّا الحُسن أو القُبح... و ذلک کشکر المنعم و کفره، فانّ العنوان الاوّلی لهما هو الحسن و القبح. و لایتوسّط بینهما و بین الحسن و القبح عنوان آخر یکون علّهً لطروّهما. فهما یکونان ذاتیین للشکر و الکفر، أی لایُعلّلانِ بِأمرٍ آخرَ سوی نفس الشکر و الکفر. و هذا بخلاف الحُسن و القبح الطّاریین ای الّذَیْنِ یکون عروضُهما علی المعروض لِعلّهٍ و واسطهٍ، بحیث لو لم یُعَنْوَنْ بعنوان الواسطه، لما طَرَءَ علیه الحُسن و القبح.(۱)

همچنین حسن و قبح بر معنای چهارمی هم اطلاق می شوند و آن حَسَن بودن چیزی به عنوان اوّلی است، به طوری که آن چیز اوّلا و بالذّات، عنوانی جز حسن یا قبح نداشته باشد... و آن مانند شکر منعم و کفران اوست که عنوان اوّلی آن دو، حسن و قبح است و عنوان دیگری واسطه ی بین آن دو و حسن و قبح نیست که علّت عارض شدن حسن و قبح بر آن دو باشد.

پس حسن و قبح، ذاتیِ شکر منعم و کفران اوست و معلول امر دیگری جز خود شکر و کفران نیست. و این به خلاف حسن و قبح عارضی است که عروض آن دو بر معروض، به خاطر علّت و واسطه ای است، به طوری که اگر به عنوان واسطه مطرح نشود، حسن و قبح بر آن عارض نمی گردد.

در تقریر مباحث اصول میرزای اصفهانی پس از توضیح حسن و قبح ذاتی چنین آمده است :

و قد عُبِّر عنهما فی لسان الاخبار و الاحادیث بالجیّد و الردیّ، الّذینِ یعبّر عنهما

۱- تقریرات درس اصول میرزای اصفهانی به قلم مرحوم شیخ محمود حلبی تولایی، ص ۲.

فی الفارسیّه [به «خوب و بد» و القبیح المقابل للجمیل یُعبَّر عنهما] (بزشت و زیبا).(۱)

در لسان اخبار و احادیث، از آن دو به «جیّد» و «ردی» تعبیر شده است که در فارسی از آن دو به خوب و بد تعبیر می شود. و نیز به «قبیح» و «جمیل» تعبیر شده که در فارسی به زشت و زیبا تعبیر می شود.

استقلال عقلی

میرزای اصفهانی از بحثی که درباره ی حسن و قبح ذاتی مطرح کرده، استقلال عقل را در این حوزه نتیجه می گیرد :

و علی هـذا المعنی الرابع للحسن و القبح یتّضح امرٌ، و هو اَنّ بعضَ الافعال ــ و هو الـذی کان عنوانه الاوّلی الحُسن أو القبح ــ یستقلّ عقلُ کلِّ عاقلٍ بهما، متی ادرکه کلیّا أی کلّ عاقلٍ اِذا توجّه الی ذلک الفعل و ادرکهُ بنحو الکلیّه لَاسْتقلَّ بِحُسنه. و ذلک لکونه عنواناً اولیّاً له و البعض الآخر مِنَ الافعال و هو الذی لایکون الحسن و القبح عنوانین اوّلیین له، لایستقلّ بادراک حسنه و قبحه عقل کلّ العقلاء.(۲)

بر مبنای این معنای چهارم برای حسن و قبح، امری واضح می شود و آن این است که برخی افعال ــ و آن فعلی است که عنوان اوّلی آن، حسن یا قبح باشد ــ به طور مستقل، حسن و قبحش مورد فهم هر عاقلی قرار می گیرد که آن را به صورت کلّی درک می کند؛ یعنی هر عاقلی وقتی به آن فعل توجّه می کند و آن را به نحو کلّی درک می کند، حسنش را مستقلاّ می فهمد و آن به خاطر این است که حسن، عنوان اوّلی آن است و برخی افعال ــ و آن فعلی است که حسن و قبح

۱- همان: ۳. عبارت داخل کروشه به قلم خود مرحوم میرزا در حاشیه ی تقریرات به متن افزوده شدهاست.

۲- همان، ۳.

عنوان اوّلی آن نباشد ــ به طور مستقل، حسن و قبحش مورد فهم همه ی عقلا قرار نمی گیرد.

خلاصه ی دیدگاه مرحوم میرزا این است که: عقل، حُسن و قبح ذاتی اشیاء را به صورت مستقلّ و بدون نیاز به منبع دیگری همچون شرع کشف می کند؛ ولی حسن یا قبح غیرذاتی را عقل به استقلال نمی فهمد. برای روشن شدن مقصود ایشان مثالی مطرح می کنیم :

شکر نعمت به عنوان اوّلی، حَسَن است و کفر نعمت به عنوان اوّلی، قبیح. اگر ما مُنعِم خویش را بشناسیم (انعام او به خود را بیابیم و نسبت به آن متنبّه شویم) حُسن سپاس گزاری از او را با عقل کشف می کنیم. بنابراین حُسن شکر مُنعم یکی از مستقلّات عقلیّه است. امّا نماز خواندن به عنوان اوّلی حُسنی ندارد. اگر عاقل باشد و عقلش، درباره حُسن نماز خواندن کشفی ندارد. ولی همین شخص، اگر به اِخبار شرع بفهمد که اقامه ی نماز، مصداق اطاعت از خدا یا شکر منعم است، به حُسن آن پی می برد. در این حالت، مقدّمه ای شرعی (و غیر عقلی) در میان می آید تا حُسن نماز فهمیده شود. لذا نماز خواندن به عنوانِ ثانوی حَسَن است. به تعبیر دیگر می توان گفت که نماز خواندن به عنوان اولی حَسَن نیست بلکه چون مصداق اطاعت خداست، حَسَن می باشد.

مثال دیگر برای حسن و قبح ذاتی، عدل و ظلم است که عدل به خودی خود (فی نفسه) حَسَن است و ظلم ذاتاً قبیح، یعنی خوبی و بدی، عناوین اوّلیِ عدل و ظلم هستند. امّا عملی مانند «گرفتن چیزی از دیگری» به خودی خود نه خوب است و نه بد. اگر آنچه از دست دیگری می گیریم، حقِّ ما باشد، این «گرفتن» مصداق «عدل» و اگر همین عمل به تضییع حقّ او بینجامد، مصداق «ظلم» است. پس «گرفتن چیزی از دیگری» به عنوان اولی، نه خوب است نه بد، یعنی نه حُسن ذاتی دارد و نه قبح ذاتی. حسن یا قبح، به عنوان ثانوی بر آن صدق می کند.

نکته ی دقیقی که در تعریف مرحوم میرزا از استقلال عقلی مورد توجّه قرار گرفته، قید: «متی ادرکه کلیّا» است. توضیح این نکته ــ براساس تقریرات دروس

ص: ۲۹۶

ایشان ـ این است که: «کلّ عاقل اذا توجّه الی ذلک الفعل و ادرکه بنحو الکلیّه، لاستقلّ بحسنه». برای اینکه مطلب کاملا واضح شود، باید به این حقیقت توجه کنیم که : عاقل همیشه کلّیِ یک فعل را حَسَن یا قبیح می یابد. به عنوان مثال، می یابد که کلّیِ ظلم، قبیح است. به همین دلیل، در مواجهه با عملی که آن را مصداق ظلم تشخیص می دهد، به قبح آن نیز اذعان می کند. به بیان دیگر، از دید عاقل، هر آنچه مصداق ظلم باشد قبیح و هر آنچه مصداق عدل باشد، حسن است. این نشانه کلّی بودنِ ادراک او از قبح ظلم و حُسن عدل است.

به عبارت دیگر عاقل می یابد که: «اگر چیزی مصداق عدل باشد» انجام آن حَسَن و «اگر چیزی مصداق ظلم باشد» ارتکاب آن قبیح است. امّا غیر از این ادراک کلّی که کار عقل است، عقل به تنهایی توانایی تشخیص حسن یا قبح مصادیق را ندارد و همواره برای این کار، نیازمند آگاهی های جانبی دیگری است تا پس از ضمیمه شدن به آن ادراک کلّی، فهمِ حسن یا قبح یک مصداق، محقّق شود. به عنوان مثال عاقلی را فرض کنید که ـ به عقل خویش و به طور کلّی ـ ادراک می کند که ظلم قبیح است.

اگر چنین فردی صحنه ای ببیند که در آن شخصی به زور چیزی را از دیگری می گیرد، در این حالت ـ صرفاً به پشتوانه عقلش ـ درباره ی خوب یا بد بودن کار آن شخص نمی تواند هیچ گونه قضاوت صحیحی بکند. او نمی داند حق با کیست. یک فرض این است که شخص، غاصب باشد و حقّی در گرفتن آنچه به زور می گیرد، نداشته باشد. در این صورت کارش ظلم و قبیح عقلی است. فرض دوم این است که آن چیز مِلک خودِ اوست که دیگری بدون اجازه آن را غصب کرده است. اکنون که مال خود را بازپس می گیرد، درحقیقت حقّ خودش را از غاصب می ستاند. در این حالت کارش عقلا مصداق عدل و خوب شمرده می شود. حال آنچه اتّفاق می افتد، کدام یک از این دو فرض است، با عقلِ تنها قابل تشخیص نیست و احتیاج به دانستن امور جزئی از آن حادثه و آن دو نفر دارد.

همین آگاهی های جنبی است که تعیین می کند حادثه ی مشاهده شده مصداق عدل است یا ظلم، و آنگاه حسن یا قبح ذاتی (عقلی) آن هم روشن می شود.

ص: ۲۹۷

روشنگری عقل صرفاً به همین قسمت اخیر مربوط می شود. امّا علوم دیگر ما معلوم می کند چه کاری مصداق عدل است و چه عملی مصداق ظلم.

علاوه بر این حقیقت، گاهی برای آنکه عقلا عملی را خوب یا بد بدانیم، باید آگاهی های کلّی دیگر ـ غیر از کشف های کلّی عقلی ـ هم داشته باشیم. بخشی از این آگاهی ها فقط از طریق شرع و علم فقه به دست می آیند. درواقع احکام شرعی بیان کننده ی حقوقی هستند که با علم به آنها می توان فهمید چه عملی «ظلم» و چه کاری «عدل» است. آنگاه عقل انسان تشخیص می دهد که آنچه شرعاً ظلم است، ارتکابش قبیح و آنچه شرعاً عدل است، انجامش حَسَن می باشد.

مثلا در مورد حقوق مالی که در شرع بر مسلمانان واجب شده است ـ همچون خمس و زکات ـ می توان گفت که وجوب پرداخت آنها مستقلّ عقلی نیست. امّا اگر شرع آن را مصداق عدل بداند و مقرّر کند که باید در برخی از اموال مؤمنان، حقوقی برای غیر خودشان در نظر گرفته شود، از این جهت، نپرداختن این حقوق مصداق ظلم می شود و انسان، عقلا قبح آن را می یابد.

در نتیجه وقتی عاقل، افعالی را که عنوان اوّلی آنها حُسن یا قبح است، به صورت کلّی ادراک می کند، قبح یا حُسن آنها را مستقلّ عقلی می یابد.

حسن و قبح ذاتی: صفت فعل عاقل مختار

یک نکته ی ظریف دیگر نیز در تعریف میرزای اصفهانی درباره ی حسن و قبح ذاتی و استقلال عقلی، مورد توجه است که نباید از آن غفلت شود. ایشان حسن و قبح مورد بحث خود را مختصّ به «بعضی از افعال» دانسته و فرموده اند که: «انّ بعض الافعال و هو الذی کان عنوانه الاولی الحسن أو القبح» هم چنین توضیح مطلب چنین تقریر شده است: «کلّ عاقل اذا توجّه الی ذلک الفعل و ادرکه بنحو الکلیه...»

این مطلب در قسمت دیگری از مقدمه ی درس اصول ایشان به صراحت مورد تأکید قرار گرفته است :

اِنّ الحُسنَ و القبح راجعان الی الافعال، لا مطلقاً، بل الاَفعال الصادره عن العاقل

بالفعل القادر المختار... فالفعل الذی یتصف بالحسن و القبح، هو الفعل المقدور الذی صدر عن الانسان بما هو انسان، عن اختیار و ابتهاج من دون اضطرار أو الغفله کحال الجهل مثلا أو حال عدم کونه عاقلا بالفعل کحال نومه.(۱)

حسن و قبح به همه ی افعال برنمی گردد بلکه راجع به افعالی است که از عاقل قادر مختار صادر می شود... پس فعلی که متّصف به حسن و قبح می شود، آن فعل مقدوری (متعلّق قدرت) است که از انسان ـ از آن جهت که انسان است ـ از روی اختیار و شوق صادر می شود، نه فعلی که از روی اضطرار یا غفلت صادر می شود، مانند حالت جهل؛ یا حالت عاقل نبودن مانند حالت خواب.

توضیح مطلب این است که:

اوّلاـ: حسن و قبحِ مورد بحث، مربوط به افعال است نه هر موجودی که در عالم وجود دارد. مثال هایی از حَسَن و قبیح هایی که آوردیم، همگی به مجموعه ی افعال انسان تعلّق دارد. عدل یا ظلم، شکر یا کفر نعمت، همه از افعالی است که انسان مرتکب آن می شود و عقل درباره ی آنها حُسن یا قبحی را کشف می کند.

ثانیاً: این گونه افعال، زمانی به حُسن یا قبح متّصف می شوند که از عاقل سر زده باشند. مثلا ما که عاقلیم، تصرّف عدوانی در مال غیر (غصب) را قبیح می دانیم و در صورت انجام آن، خود را سزاوار نکوهش می یابیم. امّا فرض کنید کودکی ـ غیر عاقل ـ عملی را انجام دهد که از لحاظ صورت ظاهری، مشابه عمل غصب از سوی انسانی عاقل باشد، مثلا مال دیگری را بدون اجازه ی او بردارد. آیا می توانیم این عمل او را قبیح بدانیم یا اصلا آن را غصب یا ظلم بنامیم؟ بدیهی است که نمی توانیم؛ زیرا که عمل قبیح، سبب نکوهش عاملِ خود می شود. ولی در این جا، کسی کار کودك را مذموم و قابل مؤاخذه نمی داند، زیرا که او عاقل نیست. اصلا فعل او را مصداق غصب یا ظلم هم نمی توان نامید؛ اگرچه از لحاظ ظاهری مشابه ظلمی است که عاقلی، مرتکب آن می شود. اساساً ناظر عاقل، که این تشابه را برقرار

۱- تقریرات درس اصول مرحوم میرزا: ۱۴ و ۱۵.

می کنـد، نمی توانـد کودک را مرتکب ظلمی بدانـد. زیرا کودک، فهمی از حق نـدارد که آن را زیرپای گذارد. تنها گفته ی پذیرفتنیِ ناظر عاقل، آن است که: اگر من جای او بودم و چنان کاری می کردم، آن عمل قبیح می بود.

نکته ی قابل توجّه درخصوص فهم کودک از حُسن و قبح، این است که برای او آن عملی که مورد تحسـین و تشویق اطرافیان قرار گیرد، «خوب» و آنچه موجب تنبیه و مؤاخذه ی او گردد، «بد» شمرده می شود.

به عنوان مثـال اگر کودکی یک اسـباب بازی را از دیگری به زور بگیرد و والـدین او را تشویق کننـد، کار خود را «خوب» می پنـدارد. و اگر برای همـان کـار، او را توبیـخ کننـد، عمـل خود را «بـد» می شـمارد. بنـابراین «خوب» را مساوی با آنچه موجب تعریف و تشویق می شود، می داند و «بد» را معادل آنچه باعث تنبیه و توبیخ می گردد.

کودک فهم دیگری از خوبی و بـدی ندارد و چون عقل ندارد، حُسن و قبح عقلی (ذاتی) را نمی فهمد و تا وقتی به بلوغ عقلی نرسیده، آموزش دادن او نیز فایده ای به حالش ندارد.(۱)

ثالثـآ : حسن و قبـح به افعـال «اختیـاریِ» عاقـل باز می گردد. اگر از انسان عاقلی، عملی بی اختیار سـرزند (مثلا در انجام کاری مجبور شـده باشـد) و آن عمـل در شـرایط عـادی مصـداق ظلم محسوب شود، نمی توان آن عمل را ظلم نامیـد، زیرا که او در انجام آن اختیاری نداشـته است. با نگرشـی عمیق به مسأله، می توانیم ادّعا کنیم که اساسآ زمانی می توان چیزی را ـ به معنای واقعی کلمه ـ «فعـل» کسـی دانست که «اختیـارآ» آن را انجـام داده باشـد. لـذا تعبیر فعـل غیراختیـاری، با نوعی مسامحه همراه است. اگر با دقّت سـخن بگوییم، تنها زمانی می توان انجام کاری را به کسـی نسـبت داد که آن کار را با اختیار انجام دهـد. با توجّه به این مطلب، اگر قید اختیار را در خود فعل بیاوریم، باید گفت: حُسن و قبح ذاتی، صفت «فعل عاقل» است.

ص: ۳۰۰

۱- در فرض مذکور، تذکار و تنبیه نیز اثری در فهم کودک از مستقلّات عقلیّه ندارد.

اختلاف درجات عقول

مطلب دیگری که در تبیین بحث مستقلات عقلیه از دیدگاه مرحوم میرزا اهمّیّت دارد، اختلاف درجات عقول در تشخیص مستقلات عقلیه است. ایشان این اختلاف را کمّی می داند نه کیفی. در تقریرات درس اصول چنین آمده است :

انّ العقولَ مختلفةٌ فی ادراک المستقلات من حیث الکمیّه، فانّ بعض العقول یستقلّ بعشرهِ امورٍ و بعضها بأکثر من ذلک و بعضها بأقلّ. ولکن لیس فیها اختلاف فی مستقلٍّ واحدٍ. و بعباره اخری اختلاف العقول إنما هو فی التّنبه علی مستقلٍّ من المستقلّاتِ و عدمه، فانّ الضعیف لنقصه و ضعفه لایتنبّهُ به و الکامل یتنبّه. ولکن الضعیف مع عدم استقلاله به لایحکم بعدم الاستقلال، ای لا یحکم بکون ذلک الغیر المدرک من غیر المستقلات... بل یتوقّف و کأنّه یقول : لاادری أهو منها أم من غیرها، بخلاف الکامل، إذ یعلم أنه منها فالضعف و الشدّه و النقص و الکمال فی العقول إنما هی فی ذلک، لا أن یکون الناقص لنقصه مُدرِکاً لبعض المستقلات ادراکاً ناقصاً و یکون الکامل لکماله مدرِکاً له ادراکاً تامّاً، فانّ التمام و النقص هنا غیر معقولٍ. بل الامر دائر بین الوجود و العدم. فإن ادرکه فهو ممّا یستقلّ به، و إلّا فلم یدرکه اصلا. و لافرق فیما استقلّ العقل به بین عقل خاتم النبیّین و عقل اضعف الضعفاء.(۱)

عقل ها در ادراک مستقلّات از جهت کمّیّت مختلف است. بعضی عقول ده مستقلّ عقلی را می فهمد و برخی بیش تر و برخی کمتر. ولی در یک مستقل عقلی بین عقول اختلافی نیست. به عبارت دیگر اختلاف عقل ها فقط در تنبّه یافتن به یک مستقلّ از مستقلّات عقلی یا تنبّه نیافتن به آن است. در نتیجه یک عقل ضعیف به خاطر نقص و ضعفش به آن متنبّه نمی شود و یک عقل کامل متنبّه می شود. ولی عقل ضعیف با وجود این که آن را به عنوان مستقل

۱- تقریرات اصول: ۲۶.

عقلی نمی یابد، حکم نمی کند به این که آن امر، مستقلّ عقلی نیست. یعنی حکم نمی کند که آن چه درک نکرده، از غیرمستقلات است... بلکه توقّف می کند و گویی می گوید: نمی دانم که آن از مستقلات است یا از غیرمستقّلات؛ برخلاف عقل کامل که می داند آن از مستقّلات است. پس ضعف و شدّت و نقص و کمال در عقول، فقط در آن است و چنین نیست که ناقص به خاطر نقصش بعضی از مستقّلات را به طور ناقص درک کند و کامل به خاطر کمالش آن را به طور کامل درک کند؛ چراکه کمال و نقص در اینجا معقول نیست و امر دائر بین وجود و عدم است. اگر آن را ادراک کرد، آن جزء مستقّلاتِ اوست و گرنه اصلا آن را ادراک نکرده است. و در مستقّلات، فرقی میان عقل خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم) و عقل ضعیف ترین ضعیفان نیست.

اگر بخواهیم مقصود میرزا را به خوبی درک کنیم، ابتدا باید به این حقیقت توجّه کنیم که کشف، از جهت کشف بودن (کشف بما هو کشف) درجه بردار نیست. مثلاـ انسان نسبت به «عدل»، از دو حال خارج نیست: یا حُسن آن برایش مکشوف است یا نیست. تنها در صورت اوّل می توانیم بگوییم که این انسان، عدل را فهمیده است و لذا حُسن آن را می یابد.

کشف حُسن ذاتیِ عدل، یک امر نسبی نیست؛ یعنی عاقل یا آن را وجدان می کند یا خیر. اصل این کشف، زیادت و نقصان نمی پذیرد و همه ی عقلا در اینکه آن را می یابند، تفاوتی ندارند. بنابراین فهمِ عاقلان، در اصل خوب یافتن عدل یا بد یافتن ظلم یکسان است. با این بیان، اگر تفاوتی بین عقول افراد باشد ــ که قطعاً هست ــ در این مرحله ی حدّاقلّی نیست. یعنی چنین نیست که عاقلی ظلم را بد بیابد و عاقل دیگری خوب، یا عاقلی ظلم را هفتاد درصد بد بیابد و دیگری صد درصد. بلکه همه عقلا ظلم را صد درصد بد می یابند، هرچند که درک آنها از بدیِ ظلم ممکن است متفاوت باشد.

با توجّه به این مقدّمه می توان گفت که اگر عاقلی در مورد یافتن حُسن یا قبح یک

کار استقلال داشته باشد، (یعنی برای او، حُسن یا قبح، از عنوان اوّلی آن فعل برآید،) هر عاقل دیگری نیز ــ در صورتی که آن حُسن یا قبح را بیابد ــ در این یافتنِ خویش مستقل است. یعنی در این کشف و فهم، عنوانی ثانوی دخالت نکرده است. با یک مثال مطلب روشن تر می شود :

اگر کسی شیء سیاه رنگی را «واقعآ» ببیند (نسبت به وجود آن تنبّه یابد)، از سیاهیِ آن به عنوان واقعیّتی خبر می دهد. یعنی قاطعانه می گوید که اگر دیگران نیز این شیء را ببینند، به سیاهی آن اعتراف می کنند، مشروط بر آنکه «واقعآ» آن را دیده باشند؛ یعنی به توهّم گرفتار نیامده و به سبب بیماری یا مشکلات دیگر از دیدنِ حقیقی آن، محروم نشده باشند.

همچنین اگر کسی واقعآ بیابد که آن شیء زرد نیست، بازهم می تواند بگوید که این شیء برای دیگران هم که آن را می بینند، زرد نیست.

وضعیّت مستقلّات عقلیّه نیز چنین است. یعنی چون حُسن و قبح، صفتی واقعی است، اگر عاقلی فعلی را قبیح دید (با فرض آنکه حقیقتآ کشف از واقع کرده باشد) حکم می کند که این قبح برای بقیّه ی عقلا نیز مستقلّ عقلی خواهد بود. اکنون می توان گفت: حدّ پایین مستقلّات عقلیّه را وجدانِ همه ی عاقلان تعیین می کند.

هر عاقلی ــ هرچند که بهره ی زیادی از نور عقل نداشته باشد ــ حدّاقلّ مستقلّات عقلیّه ــ که برای او تعیین وظیفه و مسؤولیّت می کند ــ برایش مکشوف است و به سبب همین انکشاف، حکم می کند که سایر عقلا هم این حدّاقل را می یابند. بنابراین اطمینان می یابد که هیچ عاقلی ــ چه کامل تر و چه ناقص تر از او ــ خلافِ آنچه را که برای او مکشوف است، مستقلّا نمی یابد. امّا نمی توان گفت که هر انسانِ عاقلی لزومآ همه ی مستقلّات عقلیّه را کشف می کند. ممکن است کسی به خاطر ضعف مالکیّت نور عقل یا محجوب شدنِ عقلش، برخی یا بسیاری از مستقلّات عقلیّه را کشف نکند. این ضعف یا محجوبیّت، تأثیری در واقعیّت امر نمی گذارد؛ زیرا عاقل دیگری که عقل کامل تری دارد یا از حجابهای عقل مصون

مانده است، چیزهایی را بالاستقلال می یابد که این فردِ اوّل از یافتن آنها محروم است. بنابراین باید گفت که همه ی مستقلّات عقلیّه را تنها کسی تشخیص می دهد که بالاترین درجه ی عقل را دارد و از همه ی حجاب ها برکنار است. اگر او چیزی را عقلی بیابد، دیگران نمی توانند سخنِ او را ردّ کنند، چون هیچ گاه خلافِ آنچه را که او یافته است بالاستقلال نمی یابند. این در فرضی است که هر عاقلی در کنار آنچه خود می یابد، احتمال وجودِ عاقل یا عاقلانی کامل تر از خود را بدهد. با صِرف وجود این احتمال، می بیند که نمی تواند تنها تشخیص خود را ملاک مستقلّ عقلی بودنِ یک امر بداند. همین مطلب هم خود یک حکم عقلی است. آیا کسی هست که بتوان او را عاقل ترین فرد دانست و اگر باشد، کیست؟ این ها عقلا قابل کشف نیستند بلکه تنها راه صحیح، مراجعه به ادلّه ی نقلی در این زمینه است.

معیار استقلال عقلی: کشف خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم)

براساس مطالب پیش گفته، معیار تشخیص اینکه حُسن یا قبحی مستقلّ عقلی است یا خیر، کامل ترین عقل (یا به تعبیر دقیق تر، برترین عاقل) است. مثلا ما وقتی رنگ اشیاء را به چشم سر می بینیم، برای اینکه بدانیم هر چیزی واقعاً چه رنگی دارد، از سالم ترین و تیزبین ترین بینندگان می پرسیم، آنگاه ملاک واقعیِ بودن آن رنگ (مثلا سیاهی) را مشاهدات او می دانیم. دیگران در برابر آن واقعیّت، یکی از دو حالت را دارند. یا آنها هم سیاهی شیء را می بینند که در این صورت، درک آنها از سیاهی، با شخص مذکور یکسان است؛ یا آن را نمی بینند. مهم این است که گروه دوم (محروم ماندگان از نیل به واقعیّت) نمی توانند بگویند که «آن شیء سیاه نیست؛» بلکه سزاوار، آن است که بگویند: ما به سیاهی آن شیء پی نبرده ایم (البتّه این در صورتی است که به نقص خویش در برابر کمالِ آن سالم ترین و تیزبین ترین افراد، اذعان داشته باشند.)

درباره ی مستقلّات عقلیّه چه باید گفت؟ اگر عاقل ترین فرد مطلبی را مستقلّ عقلی تشخیص دهد، دیگرانی که از فهم آن عاجزند، نباید حکم به عدم استقلال

عقلی آن کنند.

مثلا در مورد شکر منعم، ممکن است برخی افراد، آن را در حدّ وجوب نیابند (یعنی قُبح ترک آن را مستقلّ عقلی نیابند.) در این صورت نمی توانند حکم کنند که ترک شکر منعم، قبیح نیست. این مطلب، همان نکته را به یاد می آورد که قبیح ندیدنِ یک عمل، با غیر قبیح دیدن آن متفاوت است. در بسیاری از موارد که قُبح ذاتی فعلی با عقل محجوبِ ما مکشوف نمی شود، چنان نیست که ما آن فعل را غیر قبیح بیابیم. بلکه تفسیر درست، آن است که بگوییم ما آن را قبیح نیافته ایم؛ لذا ملاک تعیین حدّ بالای تعداد مستقلّات عقلیّه، عقل عاقل کلّ است. چه بسا قبح انجام فعلی، برای عاقل ترین انسان، مستقلّ عقلی باشد؛ ولی عقل محجوب دیگران به فهم آن نرسد.

برای یافتن کامل ترین عاقل، باید به ادلّه نقلی رجوع کنیم؛ زیرا صرفآ با تکیه بر عقلِ خود، معیاری برای این تشخیص نداریم. بنابر روایات معتبر، عاقل ترین بنده ی خدا، ختم رسل، حضرت محمّد مصطفی (صلی الله علیه و آله و سلم) است. درک و فهم حضرتش، میزان و معیاری است تا بدانیم حسن یا قبح کاری مستقلّ عقلی است یا خیر. پس از ایشان، امامان معصوم (علیهم السلام) نیز در بالاترین درجه های فهم و عقل قرار دارند. دیگر عاقلان با این بزرگواران، فاصله ای بسیار زیاد دارند که قابل محاسبه نیست. پس از چهارده معصوم (علیهم السلام)، دیگران به اندازه ی واجدیّت خود نسبت به نور عقل، در مراتب پایین تر قرار می گیرند. انبیاء و رسل الهی و نیز اوصیاء ایشان ــ که همگی معصوم هستند ــ رتبه ای بالاتر از دیگران دارند. در ضمن بیانی از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می خوانیم:

...وَ لا بَعَثَ اللّهُ نَبِیّآ وَ لا رَسُولا حَتّی یَسْتَکْمِلَ الْعَقْلَ وَ یَکُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِیعِ عُقُولِ اُمَّتِهِ...(۱)

... و خداوند، نبی و رسولی را مبعوث نکرد، مگر آنکه به کمال عقل رسد و

۱- کافی (کتاب العقل و الجهل) حدیث ۱۱.

عقل او برتر از همه عقلهای امّتش باشد...

بار دیگر تأکید می کنیم که افعال، دوگونه اند: گاه حُسن و قبح، عنوان اوّلی آنهاست و گاه چنین نیست. براساس عقل عاقل ترین انسان، می توان فهمید که کدام فعل در کدام دسته قرار دارد. زیرا فرض بر این است که برای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) هیچ حجاب عقلی وجود ندارد و حضرتش نسبت به همه ی مستقلّات عقلیّه تنبّه دارند. بنابراین اگر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره فعلی، حُسن یا قبحی ذاتی نیابند، می توان گفت که آن فعل، جزء مستقلّات عقلیّه نیست. امّا اگر برای ایشان قبح یا حُسن فعلی، مستقلّ عقلی باشد، می توان فهمید که دیگران هم _ در صورت رفع حجاب از عقل هایشان _ می توانند آن قبح یا حُسن را مستقلا بیابند.

البتّه شرط «تنبّه» در اینجا نقشی اساسی دارد. مستقلّ عقلی، امری است که درک و شهود آن، تنها به تنبّه نیاز دارد. آموزش و اکتساب، لازمه ی ادراک یک مستقلّ عقلی نیست. امّا برای این تنبّه، احتیاج خود را به وحی و ادلّه ی نقلی _ دست کم در برخی موارد _ تصدیق می کنیم. بدون تنبّه از طریق وحی ممکن است که آن درک و فهم برای ما حاصل نشود. به تعبیر دلنشین امیرالمؤمنین (علیه السلام)، یکی از شؤون انبیاء، برانگیختن گنجینه های عقول آدمیان است :

فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَ واتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبيائَهُ لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثاقَ فِطْرَتِهِ وَ... يُثِيرُوا لَهُمْ دَفائِنَ الْعُقُولِ.(۱)

«دفینه های عقول» همان مستقلّات عقلیّه اند که هر عاقلی «می تواند» آنها را وجدان کند و کار انبیاء و ائمّه (علیهم السلام) رشد دادن عقلاـ و رفع حجاب از عقول آنهاست. بنابراین، عمل به دستورات شرع _ که همان تذکارها و تنبیهات اهل بیت (علیهم السلام) است _ انسانی را که عقلش به کمال نیست، تربیت می کند و کامل می گرداند؛ یعنی حجابها را از چهره ی عقل او برمی گیرد و زمینه ی تنبّه بیش تر او نسبت به درک مستقلّات عقلیّه را فراهم می آورد. بنابراین عقل هر کسی _ در هر مرتبه ای از عقل که باشد _

۱- نهج البلاغه: خطبه ی اول.

نسبت به انبیاء و اوصیاء: ضعیف و ناقص است. از این رو، هیچگاه بی نیاز از دستگیری آنان نیست. تنها با تکیه بر ارشاد ایشان، از پلّه ای به پلّه ی بالاتر می توان رفت.

خلاصه ی دیدگاه مرحوم میرزا در این بحث ــ مطابق آنچه در درس اصول ایشان آمده ــ چنین است :

فبحسب الواقع تکون الامور علی قسمین و صنفین: احدهما ما لایستقلّ عقل اَحَدٍ من البشر به ای بملاکه الذی هو عباره عن الحسن و القبح، حتی عقل خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم)... و ثانیهما ما یستقلّ به العقل الکلّ ای اکمل العقول، و هو القسم الذی یکون مستقلا عقلیآ لایحتاج الی الشرع و الناس فی نیل آحاد ذلک القسم مختلف، فبعضهم کخاتم الرسل قد تنبّه علی کلّها و بعضهم علی جلّها و بعضهم علی عددٍ اقلّ و بعضهم علی اقلّ من الاقلّ و هکذا.(1)

پس به حسب واقع، امور بر دو قسم و صنف است: اوّل آن امری است که عقل هیچ بشری آن را مستقل نمی یابد. یعنی ملاک آن که عبارت از حسن و قبح است را هیچ بشری حتّی خاتم الانبیا (صلی الله علیه و آله و سلم) نمی یابد.... دوم آن امری است که عقل کلّ یعنی کامل ترین عقول آن را مستقل می یابد و این همان قسمی است که مستقلّ عقلی است و نیازی به شرع ندارد و مردم در رسیدن به هریک از مصادیق این قسم، مختلف هستند؛ پس برخی مانند خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم) به کلّ آن متنبّه هستند و برخی به عمده ی آن و برخی به تعدادی کمتر و برخی به تعدادی کمتر از این و همینطور....

تباین عقل و معقول

از نتایج بدیهی تعریف عقل در دیدگاه میرزای اصفهانی، تباین ذاتی میان عقل و معقولات است که عقل، نوری الذات است و معقولات، ظلمانی الذات یا مظلم

۱- تقریرات درس اصول: ۲۷.

الذات اند. عبارت ایشان در این خصوص چنین است :

حیث ذات... المعقولات... حیث المظلمیه و الخفاء. و العقل برهان علی أنه المعرّف لها، لأنّ الانسان فی حال الطفولیّه یفعل الافعال القبیحه و الحسنه. و فی عین صدورها عنه لایعرف حُسنَها و قُبحَها. و بعد وجدان نورالعقل یری بنورالعقل حسنَها و قبحها، فَیبتهجِ بحُسنها أویَلومُ نفسَه علیها.(۱)

حیثیّت ذات معقولات، حیثیّت تاریک بودن و پنهانی است. و عقل، برهانی است بر اینکه خود شناساننده ی معقولات است، چرا که انسان در زمان کودکی افعال قبیح و حسن را انجام می دهد و در عین صادر شدن این افعال از او، حسن و قبح آن را نمی فهمد و پس از واجد شدن به نور عقل، حسن و قبح آن را می بیند. پس به سبب حسن آن (در صورت انجام حَسَن) شاد می شود یا خود را به خاطر آن (در صورت ارتکاب قبیح) ملامت می کند.

معقولات، ظلمانی الذّات اند. تعابیرِ هم ارز این بیان چنین است: معقولات، ذاتاً مکشوف نیستند، از خود نوری ندارند و مکشوفیّت و معقولیّت، ذاتیِ آنها نیست. کودکی که به بلوغ عقلی نرسیده است، معقولی ندارد. از این رو، نه می تواند درباره ی معقولات سخن بگوید و نه با شنیدن وصف معقولات، بهره ای می برد. امّا پس از عاقل شدن، اذعان می کند که اکنون حقایقی برایش مکشوف شده که پیشتر مکشوف نبوده اند.

در اینجا دو حقیقت که تمایز ذاتی دارند، در مقابل هم می ایستند: یکی «نور» و دیگری «منوَّر». اساساً لفظ «مکشوف» را در اینجا، برای چیزی به کار می بریم که ذاتش عین کشف و ظهور نیست، بلکه به چیزی غیر خودش مکشوف و ظاهر می شود. هیچ یک از معقولات انسان، پیش از سنّ بلوغ مکشوف او نیستند، بلکه بعدها به نور عقل، روشن و منوَّر گشته اند. امّا آنچه «ما به الکشف و الظّهور» است، همان نوری است که آن ماهیّات ظلمانی را منوَّر می کند.

۱- معارف القرآن: ۱۰۶.

بنـابراین به عنوان تـذکّری برای ظلمـانی بودن ذوات معقولـات، مواقع فقـدان عقل را شاهـد می آوریم. در پاره ای از زمان ها، معقولی در کـار نیست، ماننـد کودک نابـالغ (غیر عاقل) یا انسان خواب. اگر قرار بود که معقولیّتِ معقولات، ذاتی آنها باشـد، دیگر نیـازی به وجود عقل نبود. انسان خواب یا کودک نابالغ، عقلی نـدارد (از تابش نور عقل بی بهره است)، لـذا معقولی هم نـدارد. بنـابراین معقولـات، ذاتآ معقول نیسـتند، بلکه عاملی آنها را روشن کرده که انسان به هنگام خواب یا کودکی، فاقـد آن بوده است. آن عامل، همان نور کاشف است. برای تقریب مطلب به مثالی ساده توجّه کنید: ممکن است کسی ابتدا بپندارد که در اتاقی، دیوار از خود نور دارد و خود به خود روشن است. امّا در یک لحظه چراغ خاموش می شود: نه نوری حاضـر است و نه دیواری دیـده می شود. در این حـال، انسان درمی یابـد که روشـنیِ دیوار، از آنِ خود دیوار نبوده است. این حالتِ او را می توان تنبّه به ظلمت ذاتیِ دیوار دانست. خلاصه آنکه معقولات، ظلمت ذاتی دارند.

نکته ی دیگر آن است که وقتی شـیء ظلمانی الـذّات لباس معقولیّت بر تن می کند، ذاتش تغییری نمی کند؛ یعنی ذاتآ نورانی نمی شود. بلکه با حفظ آن «ظلمت ذاتی» که داشـته است، فقط به نور عقل منوَّر می گردد. لـذا معقول، به نور عقل مبـدّل نمی شـود. عقـل و معقـول یکی نمی گردنـد، زیرا که عقـل و معقول تفـاوت ذاتی دارنـد : حقیقت عقـل که نوری الـذّات است، با حقیقت معقول که ظلمانی الذّات است، مباینت دارد و از این جهت بین آنها سنخیّت و اشتراکی نیست.

شاهـد وجـدانی این حقیقت آنکه: عقل، به تعـدّد معقولات، متعدّد نمی شود. یعنی ما در مواجهه با معقولات مختلف می یابیم که معقولیّت، برای همه ی آنها وصف یکسانی است. حُسن عـدل و قبـح ظلم به یک معنا برای ما «مکشوف» می شونـد و میان این دو، در مکشوفیّت تفـاوتی نیست. وقتی معقولـات مختلفی را می یـابیم، نورهـای مختلفی «وجـدان نمی کنیم». بلکه همه ی معقولات به یک نور مکشوف می شونـد. این نیز امری بدیهی است که کاشف، همان نور عقل است که در همه ی این موارد، چه کشف قبح ظلم و چه کشف حسن عدل، حضوری یکسان و

حیثیّتی واحد (کاشِفیّت) دارد.

نکته ی اساسی در این جا، همان «عدم وجدان» تعدّد نور است و این نکته ای بس مهم است. اگر عقل و معقول متّحد بودند، چون معقولات متعدّد و مختلف هستند، باید این اختلاف و تعدّد در عقول هم راه پیدا کند. امّا وجداناً می دانیم که چنین نیست. بلکه ما همه ی معقولات را به عقلِ واحدی مکشوف و منوّر می یابیم. بنابراین می توانیم بگوییم که تفاوت معقولات، از حیث معقولیّت آنها نیست، بلکه همه ی آنها در این وصف (روشن نبودن در زمانی و منوّر گشتن در زمانی دیگر) یکسان اند. تفاوت، تنها در چیزهایی است که معقول می شوند.

مثال نور حسّی در اینجا نیز مفید است:

میان در و دیوار، در این که در پرتو نور اتاق دیده می شوند، تفاوتی نیست. تفاوت در این است که یکی در است و دیگری دیوار. امّا آنچه هر دو را مرئی کرده، نوری واحد است. ما هر دو را به یک نور می بینیم.

این نکته ی وجدانی، تباین عقل و معقول را نشان می دهد: معقولات ظلمانی الذّات هستند و برای ظاهر شدن، به غیر خود نیاز دارند. امّا نور عقل به ذات خود، ظاهر است و ظهور همه ی معقولات به اوست. معقولات متعدّدند، امّا همگی به نوری واحد (نور عقل) مکشوف می شوند. در هنگام مکشوف شدن، ذات هیچ یک از آنها مبدّل به نور نمی گردد؛ بلکه آنها همچنان ظلمانی الذّات هایی هستند که به نور عقل، منوّر گشته اند.

پس معقولات در حین معقول بودن، ذاتاً ظلمانی و بالغیر منوّر و معلوم هستند. از این توضیحات، درمی یابیم که تباین میان عقل و معقول، تباین در ذات آنها است.

تباین عقل و عاقل

همان گونه که میان عقل و معقول تباین برقرار است، میان عقل و عاقل نیز تباین وجود دارد. عاقل هم یک ماهیت ظلمانی الذات می باشد که با عقل نوری الذات سنخیّت ندارد. مرحوم میرزا در این باره چنین آورده است :

اولُ مایظهر بذاته غیریّه الواجد له و أنه سنخ مباینٌ له، فهذا هو الرسول و السنخ المباین هو المرسل الیه.(۱)

اوّلین چیزی که بالـذّات آشـکار می شود، غیریّت واجـد عقـل باعقل است و اینکه سـنخ او با آن مباین است. پس این رسول و فرستاده است و آن سنخ مباین، مُرسلٌ الیه و فرستاده شده به سوی اوست.

مـاهیّت عاقـل، ظلمـانی الـذّات است و همه ی کمالاـت ــ از جمله عقل ــ از او قابل سـلب می باشـد و فرض سـلب آنها از او، تناقض آمیز نیست.

خداونـد، ماهیّت ظلمانی الـذّات را مالک عقل نوری الـذّات می کند و آن ماهیّت عاقل می شود. البتّه «تملیک» نور عقل به ما، سبب تسـلّط وجودیِ مـا بر آن نمی گردد. همچنین نور عقـل، جزئی از مـا نمی گردد. بنـابراین مغـایرتِ وجـدانی عقل و عاقل روشن است. این تمایز نیز، تباینی ذاتی است. «من» با عاقل شـدن به هنگام بلوغ عقلی و نیز در زمان درکِ تک تکِ معقولات، کمـال می یابـد. امّا در ذات «من» که ظلمانی است تغییری رخ نمی دهـد (نوری الـذّات نمی گردد)، همچنانکه عقل هم نوری الذّات باقی می ماند؛ لذا پس از عاقل شدن نیز، میان عقل و عاقل اتّحادی برقرار نمی گردد.

نکتـه ای ظریـف در اینجـا مطرح اسـت: بـا آنکه نـور عقـل، عین «من» و جزء «من» نیست، ولی شـرطِ لاـزم برای وجـدان «من» (مـاهیّت) است؛ یعنی اگر من، عاقـل نباشم، ماهیّت ذاتاً نادار خود را وجـدان نمی کنم. به بیانِ دیگر، غیر عاقل را نمی توان به ماهیّتش تـذکّر داد. مثلا: کودک نابالغ، گویی خود را به کمالاتش می شـناسد و آن «من» که در بحث خود، قـدم به قدم بدان تـذکّر دادیم و بر مغـایرت آن بـا همه ی کمالاـت تأکیـد کردیم، برای او قابـل فهم نیست. وجـدان این مغـایرت ــ و به عبارت دیگر، دریافتن فقر و ظلمت ذاتی خود ــ تنها برای عاقل میسّر است. خود این وجدان، از سنخ علم است نه عقل، زیرا که حُسن یا قبحی در آن مطرح نیست.

۱- معارف القرآن: ۴۶.

ولی علمی است که تنها برای «عاقل» حاصل می شود. (دقّت شود.)

نتیجه ی روشن این بحث، مغایرت میان عقل و عاقل و معقول است که با مـدّعای صـدرائیان در باب اتّحاد عقل و عاقل معقول قابل مقایسه است.

تصریحات میرزا بر حجیّت عقل

از مهم ترین ویژگی هـای عقـل از دیـدگاه میرزای اصـفهانی، حجیّت ذاتیه ی آن می باشـد. به تصـریحاتی از خود آن مرحوم توجّه فرمائید :

هـذا العقل الذی هو حجّهٌ باطنیّه لکلّ عاقل و واجدٍ له، إنما هو من حُجَجِ الله علی خلقه... و العقل الذی هو حجّهٌ معصوم بالذات من الله تعالی... حجّه بذاته علی ذاته و معرّفٌ بنفسه لنفسه. و حیث نفسه الکشف و اظهار نفسه و غیره، فهو الحجّه بالذات.(۱)

این عقل که حجّت باطنی برای هر عاقل و واجـد آن است، از حجّت های خدا بر آفریدگان اوست... و عقل که حجّت معصوم بالـذّات از جانب خـدای متعال است... به ذات خود بر ذات خود، حجّت است و خود، خویش را معرّفی می کند و حیثیت ذات آن، کشف و آشکار کردن خود و غیر خود است. پس آن، حجّت بالذّات است.

همین مطـالب در تقریرات درس حجیّت قرآنِ مرحـوم میرزا ــ که به قلم یکی از شـاگردان ایشـان تقریر شـده ــ اینگونه آمـده است :

من البـدیهیات الاولیه اَنّ الحجّه بالـذات هو العقـل. و ذلـک ایضـآ بضـروره منه، إذ وفود کـلّ الحجـج عنـد بابه... و هی الحجّه الـداخلیه الالهیّه کما ورد علیه الاخبار فی الکافی و غیره من أنه رسول الله الـداخلی و حجه الله الباطنی و هو الشـرع الـداخل کما اَنّ الشرع هو العقل الخارج.(۲)

ص: ۳۱۲

۱- معارف القرآن: ۶.

۲- تقریرات درس حجیت قرآن: ۱ و ۲.

از بـدیهیّات اوّلیّهِ ایـن اسـت که حجّت بالـذّات همـان عقـل است و آن نیز ضـرورت عقلی است، چرا که همه ی حجّت هـا به درگاه عقل وارد می شونـد... و آن حجّت داخلی الهی است؛ چنانکه روایات در کافی و غیر آن بر این معنا وارد شده است که عقل رسول داخلی خدا و حجّت باطنی خدا و شرعِ داخل است؛ چنانکه شرع، عقل خارج است.

در تقریرات درس اصول میرزای اصفهانی هم چنین می خوانیم :

علی هـذا الاسـاس القیّوم ــ ای حجیّه عقـل کـل عاقـل علی نفسه و معقولاـته و علی حجیّته لمعقولاـته ــ بُنِیَ ارکان الادیان، اذ خطاب آمنوا متوجّه الی کلّ العقلاء من الکملّ و المتوسـطین و الضـعفاء. و معلوم انّ هذا الخطاب لیس بشرعیٍّ، و الّا لدار الامر. بل هو حکم عقلی و مسـتقل اوّلی، لابـدّ من تنبیه العقلاء الی ذلک المسـتقلّ. و الانبیاء علیهم السـلام إنما کانوا متبّهین مذکّرین لهذا الامر، و علیه بُنِیَ الفقه و الاحکام.(۱)

بر این اسـاس اسـتوار ــ یعنی حجّیّت عقـل هر عاقـل بر خودش و معقولاتش و بر حجّیّت خود نسـبت به معقولاتش ــ پایه های ادیان بنا شده است چراکه خطاب «آمِنوا» متوجّه همه ی عقلاء است، از کاملان گرفته تا متوسّطان و ضعیفان. و معلوم است که ایـن خطـاب، شـرعی نیسـت و گرنـه دور لازم می آیـد. بلکه یـک حکم عقلی و مسـتقلّ اوّلی است که بایـد عاقلاـن را به آن مستقل، تنبیه داد. انبیا : فقط تنبیه دهنده و تذکاردهنده ی به این امر بودند، و فقه و احکام بر همین اساس بنا شده است.

معنای حجّت و حجّیّت

حجّیّت یعنی حجّت بودن، و حجّت یعنی دلیل قاطع و برهان بُرنده. این معنا از

۱- تقریرات درس اصول: ۱ و ۲.

دو سو قابل بیان است. یک طرف این که اگر عاقل، حجّتی داشته باشد و مطابق آن عمل کند، نه خود به نکوهش خویش می پردازد و نه انتظار دارد که مورد نکوهش دیگر عاقلان قرار گیرد. به بیان دیگر، نگران نیست که مبادا مورد مؤاخذه واقع شود.

از سوی دیگر، اگر عاقلی مخالف حجّت عمل کند، آنگاه هم خود، خویشتن را سزاوار کیفر و نکوهش می داند که چرا چنین کردم و هم وقتی که از جانب دیگران مذمّت و مؤاخذه شود، آن را بیجا نمی شمارد.

مثال ساده را از کشف های اوّلیّه ی عقل ذکر می کنیم: عاقلی که ظلم و قبح آن را می فهمد، وقتی ظلمی به دیگری روا می دارد، از اینکه برخلاف کشف عقلی اش گام برداشته، خود را مذمّت می کند و عمل خود را هم مستحقّ آن می داند که مورد تقبیح عقلاـ واقع شود. همچنین می پذیرد که برای کیفر آن کار ناشایست، استحقاق دارد. ولی اگر از ظلم کردن خودداری کند و مرتکب ظلم نشود، آسوده خاطر است که عمل قبیحی انجام نداده؛ نه نزد خود سرافکنده است و نه به دیگران حق می دهد که او را مؤاخذه کنند.

بنابراین مسأله دو طرفه است. در یک طرف، موافقت با حجّت است که وقتی عاقل مطابق با حجّت عمل کند، می گوییم حجّت برای اوست (له الحجّه) و زمانی که مخالف حجّت عمل کند، می گوییم حجّت بر اوست (علیه الحجّه). در حالت اخیر، جایی برای اعتذار و بهانه جویی باقی نمی ماند؛ لذا حجّت را قاطع عذر و بهانه می دانیم.

توجّه داریم که هرنوع دلیل و برهانی ـ اعمّ از عقلی یا شرعی ـ را می توان حجّت نامید. انسان ـ اگر می خواهد از طریق بندگی خداوند خارج نشود ـ به طور کلّی باید برای رفتارهای خود حجّت مورد قبول پروردگار داشته باشد، یا حجّت عقلی یا شرعی. ما چون بنده ی خداییم و از خود اختیاری (در برابر خدای خود) نداریم، باید برای تک تک اعمالمان دلیلی مقبول پروردگارمان داشته باشیم. در این صورت نگران مؤاخذه مولای خود نخواهیم بود. امّا در غیر این صورت ممکن است به ورطه ی مخالفت با پروردگار بلغزیم و سزاوار مؤاخذه و کیفر او گردیم. آنگاه راه

هر گونه عذر و بهانه آوردن بسته خواهد بود.

در مورد حجّت عقلی باید گفت: عاقل، آنچه را به نور عقل کشف می کند، برای کردار خود حجّت می داند و این حجّیّت در مکشوفات به نور عقل وجود دارد. البتّه این ویژگی را خداوند به عقل انسان بخشیده است؛ پس می توانیم آن را حجّت الهی بدانیم و می توان تصدیق کرد که خداوند، عمل کردن انسان بر طبق روشنگری های عقل خود را می پذیرد. در صورتی که بنده چنین کند، برای اعمالش حجّت دارد. این البتّه بدان معنا نیست که خود را از خدا بستانکار بداند، بلکه مقصود آن است که انسان در امنیّت و آرامش خواهد بود که خداوند، او را مؤاخذه نمی کند و کیفر نمی دهد.

در نقطه ی مقابل، اگر عاقل براساس مکشوفات عقلی خود عمل نکند، به دلیل همان روشنگری های عقل، سزاوار مؤاخذه و کیفر است. از این جهت، حجّت را «ما یَصِحّ بِهِ الإحتجاج» نیز معنا کرده اند؛ یعنی اگر کسی مطابق کشف های عقلی خود عمل نکرد، «برای» خداوند «بر» او حجّت است و خداوند می تواند احتجاج کند که چرا مطابق آن ها گام برنداشته ای؟

ذاتی بودن حجّیّت عقل

گفتیم که عقل، حجّیّت دارد. یعنی عقل، برای عمل عاقلانه ی عاقل و تسلیم او نسبت به کشف عقلی اش، حجّت است. (اگر عاقلی بخواهد حجّتی بر او نباشد، باید عاقلانه عمل کند.) شاید کسی بپرسد که: «چرا باید به آنچه نور عقل روشن ساخته، گردن نهاد و بدان عمل کرد؟»

پاسخ این پرسش در خود سؤال موجود است؛ یعنی: چون عقل می گوید و چون فلان مطلب به نور عقل روشن گردیده، باید تسلیم آن شد و دلیل دیگری ــ جز همین کشف عقلانی ــ وجود ندارد. به تعبیر دیگر، حجّیّت عقل به خود عقل بازمی گردد و این معنای حجّیّت ذاتی عقل است؛ یعنی عقل، حتّی بر حجّیّت خودش نیز حجّت است.

با این توضیح، «دور» لازم نمی آید. زیرا کشف عقلی ما، از مبنایی ترین معرفت های ماست. نقطه ی آغازین و اساس بنیادینِ معرفت های ما، ضرورتاً دارای این ویژگی است که حجّیّت آن به خاطر خودش است، نه عامل دیگری. مثلا حجّیّت شرع به عقل بازمی گردد، امّا حجّیّت عقل متّکی به چیز دیگری نیست.

در توضیح حجّیّت ذاتی عقل به این مثال توجّه کنید:

فرض کنید در محکمه عدالت به کسی که مرتکب ظلمی شده است بگویند: «آیا قبح کار خود را می فهمی؟» و او پاسخ مثبت دهد. آنگاه چنین شخصی بپرسد: «به چه دلیل نباید این قبیح را مرتکب شوم؟» و مدّعی شود که دلیل آن را نمی داند. این سخن و ادّعای او، مورد قبولِ هیچ عاقلی نیست. عُقلا به او می گویند که اگر تو عقل داری و قبح ظلم را می یابی، این مطلب را نیز باید بفهمی که نباید مرتکب ظلمی شوی وگرنه مستحقّ کیفر هستی. به طور کلّی، فهم عاقل از قبح عقلی ذاتی، به گونه ای است که او به همراه یافتنِ آن قبح، این مطلب را نیز می یابد که نباید مرتکب قبیح شد. این از خواصّ نور عقل و مکشوفات آن است.

برای وجوب التزام و عمل به کشف عقلی، بیرون از خود عقل و کشف آن، دلیلی دیگر نمی توان ارائه کرد. زیرا که این وجوب از بدیهیّات است و با منکر بدیهی، بیش از این نمی توان بحثی داشت. این ناتوانی، البتّه نشانه ی ضعف مطلب نیست، بلکه قوّت بحث را می رساند. اگر چیزی آن چنان بدیهی و واضح باشد که روشنی اش به خودش باشد («ظاهر بذاته» باشد)، دیگر نیازمند دلیل دیگری نیست و نباید باشد؛ عقل نیز چنین است.

نتیجه ی انکار حجّیّت ذاتی عقل

همه ی بحث ها درباره ی عقل و نقض و ابرام هایی که در این وادی انجام می دهیم، برخاسته از حجّیّت ذاتی عقل است. دلیل امکان رسیدن به تفاهم نیز همین است که همگی عاقلیم و عقل هم برای حجّیّت خود کافی است. با عقل، حسن و قبح ها را درمی یابیم و مطابق آن قضاوت می کنیم و ... . اساس و پایه ی

همه ی بایـدها نهایتاً به عقـل برمی گردد. پایه بودن عقل به خودی خود موجّه است و با رأی گیری از عقلا حاصل نمی شود. مستقلّات عقلیّه حقایقی هستند که همه ی عاقلان، آن را _ به صورت مستقلّ از شرع و از یکدیگر _ می فهمند.

هر کسی تشکیک کند که ممکن است شما یکی از مستقلّات را قبیح بدانید امّا دیگری آن را قبیح نشمارد، چنین شخصی بدیهیّات عقلی را انکار کرده است. بدیهی عقلی، پایه و اساس همه ی احکام است و انکار آن به انکار خود عقل می انجامد. بداهت بدیهی عقلی هم به خود عقل متّکی است. و اگر کسی عقل را می پذیرد، بدیهیّات عقلی را هم باید بپذیرد؛ در غیر این صورت، ارزشی برای عقل باقی نمی ماند.

بنابراین انکار ذاتی بودن حجّیّت عقل، به انکار حجّیّت آن می انجامد، چرا که عقل، حجّیّت خود را وامدار عامل دیگری نیست؛ به عبارت دیگر، عقل به چیز دیگری غیر از خود عقل قابل ارجاع نیست. بلکه حجّیّت حجّت های دیگر نیز به حجّیّت عقل برمی گردد.

عقل، اگر عقل است، به ذات خود روشن است و از جای دیگری روشنی نمی گیرد. حجّیّت ذاتی عقل هم از همین جا برمی خیزد. البتّه معنایی که از حجّیّت می فهمیم، غیر از معنایی است که از خود عقل و روشن گری آن می یابیم. امّا این معنا (حجّیّت) همواره همراه عقل و لازمه ی آن است. پس کسی که حجّیّت ذاتی عقل را منکر شده، حجّیّت آن را انکار کرده است و این انکار، به انکار خود عقل می انجامد؛ یعنی اصل نور بودن عقل و روشنگری آن را نفی کرده است.

اگر اصل عقل انکار شود، دست ما از هرگونه اقامه ی برهان هم کوتاه می شود. اگر با کسی برخورد کنیم که منکر اعتبار احکام عقلی باشد، در ارائه ی استدلال برای او فایده ای نمی بینیم؛ چرا که با انکار عقل، پایه و اساس همه ی براهین نفی می شود. بنابراین در ردّ کسی که عقل یا حجّیّت ذاتی آن را منکر شود، نمی توانیم دلیلی بیاوریم. این ناتوانی نه به جهت ضعف معرفت عقلی، بلکه از آن روست که عقل، مبنایی است که نمی توان اعتبار آن را به چیزی دیگر ارجاع داد.

ص: ۳۱۷

شواهد نقلی بر حجّیّت عقل

این بحث را با نقل شواهدی از احادیث اهل بیت (علیهم السلام) درباره ی حجّیّت عقل به پایان می بریم:

حدیث اوّل: حدیث قدسی، خطاب خداوند به عقل :

اَما إنی ایّاک آمُرُ و ایّاک اَنْهی و ایّاک اُعاقِبُ و ایّاک اُثیبُ.(۱)

من فقط به تو امر و نهی می کنم و تنها به تو کیفر و پاداش می دهم.

حدیث دوم: از امیرمؤمنان (علیه السلام) نقل شده است :

الْعَقْلُ شَرْعٌ مِنْ داخِلٍ وَ الشَّرْعُ عَقْلٌ مِنْ خارِجٍ.(۲)

عقل، شرعی از درون و شرع، عقلی از بیرون است.

شرع، راه و روشی روشن است که خداوند، به عنوان طریقه ی بندگی خود، به مردمان می نمایاند. بندگی خدا، چیزی نیست جز کسب رضای او و پرهیز از سخط او. عقل در درون انسانها، کاشف از رضا و سخط خداوند است، پس می توان عقل را شرع درونی دانست.

ازسوی دیگر،شرع،درمعنای اصطلاحی آن ــ یعنی آنچه پیامبران ازجانب خداوند آورده اند ــ زندگی انسان را مقیّد به قیدهایی می کند. چنانکه پیشتر گفتیم، معنای لغوی عقل نیز این تقیید را می رساند. لذا شرع را می توان «عقلی از خارج» نامید.

حدیث سوم: امیرالمؤمنین (علیه السلام) در کلام دیگری فرموده اند:

العَقْلُ رَسُولُ الْحَقِّ.(۳)

عقل فرستاده ی حق است.

اگر مراد از «حق» در این حدیث، حقیقت باشد، حدیث به این معنا است که آنچه عقل می گوید، بیانگر واقعیّت و کاشف از حقیقت است، لذا باید بدان ملتزم شد. اگر هم منظور از «حق» حقّ متعال باشد، معنای عبارت این است که عقل، فرستاده ی خدای متعال می باشد.

ص: ۳۱۸

۱- کافی (کتاب العقل و الجهل)، حدیث ۱.

۲- مجمع البحرين :۵ ۴۲۵.

۳- غررالحکم و دررالکلم :۵۰ ۲۹۶.

حدیث چهارم: امام باقر (علیه السلام) فرموده اند:

إِنَّما یُداقُّ اللّهُ الْعِبادَ فِی الْحِسابِ یَوْمَ الْقِیامَهِ، عَلی قَدْرِ ما آتاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِی الدُّنْیا.(۱)

خداوند، حساب بندگان را در روز قیامت، فقط براساس اندازه ی عقلی که در دنیا به آنها داده است، مورد مداقّه قرار می دهد.

مداقّه در حساب یا سخت گیری در حسابرسی، خود درجاتی دارد، که با میزان بهره ی هر شخصی از عقل متناسب است. مداقّه در حساب، درباره ی عمل انسان به اوامر و نواهی الهی و در پی آن، ثواب و عقاب، زمانی معنادار است که حجّت بر او تمام شده باشد. به بیان دیگر زمانی عقل، ملاک ثواب و عقاب است که حجّیّت ذاتیّه ی آن ثابت باشد. چون عقل، به ذات خود، حجّت است، راه عذر و بهانه بسته می شود. هرچه راه بهانه بسته تر، مداقّه در حساب بیش تر. البتّه در حدّاقلّ مشترک و پایه ای، همه ی عقلا از عقل بهره دارند که دین نیز بر همین مبنا، بنا شده است.

نه تنها مداقّه، بلکه اثری نیز که بر این مداقّه مترتّب می شود، به میزان عقل است :

حدیث پنجم: از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که:

قالَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): إذا بَلَغَکُمْ عَنْ رَجُلٍ حُسْنُ حالٍ، فَانْظُرُوا فِی حُسْنِ عَقْلِهِ، فَإِنَّما یُجازی بِعَقْلِهِ.(۲)

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند: وقتی که از شخصی، نیکی حالی به شما رسید [مانند عبادت او و...] در نیکیِ عقل او بنگرید، زیرا که تنها به میزان عقلش جزا داده می شود.

در این حدیث به صراحت، پاداش عبادت را متناسب با میزان بهره ی اشخاص از عقل دانسته اند.(۳) زیرا عبادتی به معنای واقعی کلمه، عبادت است که برخاسته

از فهم باشد و این هم مرهون عقل انسان است.

ص: ۳۱۹

۱- کافی (کتاب العقل و الجهل)، حدیث ۷.

۲- کافی (کتاب العقل و الجهل)، حدیث ۹.

۳- به حصری که توسّط «إنّما» در عبارت وجود دارد، توجّه کنید، یعنی فقط و فقط به قدر عقل است که جزا داده می شود، نه معیار دیگر.

فهرست منابع

ـ ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ماجرای فکر فلسفی در اسلام. تهران : انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹ ش.

ـ ابن فارس، احمد. معجم مقائیس اللغه. بیروت: دارالکتب العلمیّه، ۱۴۲۰ق.

ـ ابن منظور. لسان العرب. بیروت: دار صادر، ۲۰۰۰ م.

ـ اصفهانی، میرزا مهدی. ابواب الهدی. نسخه خطی آستان قدس رضوی.

ـ ________________. مصباح الهدی. نسخه خطی آستان قدس رضوی.

ـ ________________. انوار الهدایه. نسخه خطّی به خطّ مؤلّف، کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد.

ـ ________________. معارف القرآن. نسخه خطّی به خط مرحوم نمازی شاهرودی، کتابخانه مرکزی.

ـ ________________. تقریرات درس اصول فقه. نسخه خطی آستان قدس رضوی.

ـ ________________. تقریرات درس حجیت قرآن. نسخه خطی آستان قدس رضوی.

ـ آمدی، عبدالواحد. غرر الحکم و درر الکلم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.

ـ آنطوان، الیاس. القاموس العصری. تهران: انتشارات اسلامیه، ۱۳۶۲ ش.

ـ حرّانی، ابن شعبه. تحف العقول. تهران: کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳۵۴ ش.

ـ دیلمی، حسن. ارشاد القلوب. قم: انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲ ق.

ـ شرتونی، سعید. اقرب الموارد.

ـ صدوق، محمد. علل الشرایع. قم: انتشارات مکتبه الدّاوری.

ـ طریحی، فخرالدین. مجمع البحرین. تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.

ـ عسکری، ابوهلال. معجم الفروق اللغویه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ ق.

ـ فیّومی. المصباح المنیر. قاهره: المطبعه الامیریّه، ۱۹۲۸ م.

ـ کلینی، محمد. الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۴۸ ش.

ـ نوری، میرزاحسین. مستدرک الوسائل. قم: مؤسسه آل البیت (علیهم السلام) الاحیاء التّراث، ۱۴۰۸ ق.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹